خطی اهدائی ۵۰۷
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب مجموعه رسائل محرری ۱۱ رساله از جمله در سواج

مؤلف

جلد (۵۰۷) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب
ف ۴۷۶۵
۳۱۲۱۲

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه رسائل محرری ۱۱ رساله ... در سواج
مؤلف
جلد (۵۰۷) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
ثبت کتاب
۴۷۶
۳۱۲۱
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۵۰۷

۵۰۷

کتابخانه مجلس شورای اسلامی (دانشگاه فیلوتیک تاسیس ۱۳۰۲)

بازدرسی شد
۶ - ۶۸

رسالة
في كون الواجب واجبا
من جميع الجهات

ط
٥٠٧
٢١٤١٤

کتابخانه
مجلس شورای ملی
۱۳۰۲

بسم الله الرحمن الرحیم

کمال الحمد لکامل لکن بکماله کل کمال و احسن المدح لمن احسن بحسن جماله کل حسن وجمال کمال الکل رشح من کماله ∴ وحسن الکل لمع من جماله ∴ کمل دائرة الوجود بوجود کامل کمل نوع الانسان فاحسن بمجاده ووجوه الحسان علیه وآله اصل الکرم والکرامة والکمال اصحاب العقل والفضیلة والافضال الصلوة والسلام مدی اللیالی والایام

وبعد نقول العصر الکفرعنات المشهور بمنصور ان المشهور عند الجمهور من العرفا، القدما، والاجلا، من الحکما، ان الذی له الکمال اقتضی الکمال مع الثبات فی کل الکمال بکل حال انما هو واجب الوجود بذاته وانه الواجب من جمیع جهاته ولیس له کمال مشترط والمتاخرون من اهل النظر بعد احاله النظر بدا لهم وجوه من النظر فعقدت النظرة اقوالهم واختبارهم بمقالهم فلنفصل فی فصول اربع الاول علیه فی روایه ما فهمه المتاخرون وظنوا انه هو الذی قرره المعتمدون وما اوردوا الثانی فی حکایه مقاله المتاخرین بما استدلوا علیه رایهم واشاره ما الی ما ارکن فیه الفصل الثالث فی ارائه المعتمد من الفصل الرابع فی اشاره ما الی ما اری فی هذا الباب واحسب انه هو الصواب لمطابقته العقل وحکم الحکمة وموافقه الملة والشریعة والسنة والکتاب والله اعلم بالصواب

ان کافة المتاخرین عن اخرهم قرروا وحرروا اقوال المعتمدین قائلین ان مع واجب من جمیع جهاته بمعنی انه ذاته کافیة فی حصول جمیع ما له من الصفات

وجودته او عدمته والا لتوقف حال من احواله علی غیره وذاته المتعینة متوقفة علی تلک الحاله فیکون متوقفة علی الغیر اذ الموقوف علی الموقوف موقوف فیکون ممکنا

ثم اوردوا علیه ایرادا وقالوا انه نظر لانه ان عنیتم بالذات المعینة معوض تلک الحاله متوقفة علیها ح وان عنیتم المجموع فاستحاله التوقف عنه وایضا الکمالات والصفات اربعة اقسام الاول الحقیقیة الثانی الحقیقة ذات اضافة الثالث الاضافة الرابع السلبیة والقسمان الاولان لو سلم امتناعهما علی الواجب لما قررتم من انه لا یقبل صفة زائدة فالثالث والرابع لازمان واقعان لا یمکن الحکم بما فانه خالق للحوادث رازق للحیوانات وموجد کل حادث کما انه غیر کل قدیم ممکن ح قول اهل الحق فانهم لا یقولون بتعدد قدیم ممکن

واقول ایرادهم علی ما حرروه وقرروه غیر وارد اذ لا غیریة مستندة الی الواجب الواحد والتردید مع انه غیر سدید اختیار کل من شقیه غیر بعید هذا اذا کان الموقوف علیه وجودیا ولم یکن من سلسلة الحوادث واما اذا لم یمکن او کان یرجع لزوم الامکان ما سنفصله فی الفصول الآتیة وفی کلام الرئیس علی ما ستقف اشارة ما الی هذا او سوف اغفلوه او تغافلوا عنه

ان المتاخرین عن اخرهم

واقفوا المعتمدین فی ان تمام غیر متصف بالحوادث ولیس له صفة حادثة لا بالدلیل الذی استدل به الحکماء بل بما قرروه من ان محل الحوادث وموردها ولا یخلوا منها حادث وموصوفها قدیم فلا متصف بحادث فکل صفة من صفاته قدیم وتعلقات الصفات حادثة فکل من علمه وقدرته وارادته قدیم ولکل تعلقات حادثة متجددة وفی هذا شبهة هی انه علی ما قرروه من لزوم حدوث مورد الحوادث یلزم حدوث الصفات المستلزم لحدوث الذات والجواب عنها ان

امكن واتى احتاج الى المكلفات لانخ ثم انهم لامنكرون بجود ارادته وقدرته بايجاد
الحوادث الا انهم يعتذرون بان التجددات فى التعلقات لا فى نفس الصفات
ولا يخفى على اهل التحصيل ان هذا يحتاج الى تحصيل اجزء وتوضيح الشبهة التى
اشرت اليها اولا ان المعتمد من من المتكلمين قالوا امور الحوادث حادثة
لان الذى يحدث فيه حادث لانخ عنه وعن ضده، وذلك الضد نزول بورود الحادث
ولا يمكن زوال القدم فالضد الخ حادث وننقل الكلام اليه وتتسلسل الحوادث
فمورد حادث لانخ عن الحوادث وكل ما لانخ عن الحوادث حادث ثم اوردوا عليه
ان الوجود القديم لا نزول ويجوز زوال العدم عن العدم والا لم يحدث حادث
ولا يلزم ان ضد الحادث وجودى فاجابوا بان الحادث الوارد على موضوع ومورد
يلزم الا يكون ذلك المورد قابلا له والا لم يحدث فيه والقابلية وجودية لا يجامع المعقول
فى ضده، وفيه ان اجزاء مثل هذا الدليل فى التعلقات ظ والنسبة باعتبارها
غير معتبر ولا مفيد اما اولا فلان التعلقات نفس اضافة لا اعتبار به فقط حتى لو
لم يعتبر معتبر لم يكن متعلقا فى نفس الامر وكيف يتوقف حدوث الحوادث على اعتبار
المعتبر واما ثانيا فلان التعلقات الحديثة ان كانت بارادات جديدة
عادت المحذورات وان لم يكن ظهر مخالفة ظاهرة نصه تع فى قوله انما امره اذا اراد
شيئا ان يقول له كن وجود المامور به او كن متاخر عن امره شيء على الاقل
مع ان الزمان غير موجود على رايهم فماذا يسعنى قال وزمان لوجود مامور به
ازلى والحاصل انه لا يتحصل عندى ما حصلوه وقرروه وانى لا افهمه ولا
استبعد ان افهمه وان حصله وفهمه غيرى فليبين ولينوس به وليس غرضى ابطال
كلام سواى، الا اعلام بل اظهار عجزى عن فهم امثال هذه الدقايق ثم انهم

اوردوا

اوردوا اثبات ان مورد الحادث حادث دلائل اخر ومن نظر فيها ظهر له انه
يمكن اجراء كلها فى لزوم حدوث ما تتجدد تعلقاته ولعدم زيادة الفائدة لا نطول بها
شم المتكلمون يتكلمون فى كيفية علمه بالحوادث وارادته بها وقدرته عليها فيقولون
يقولون ما يقولون بما هو الهم المحلفة المنجى لغة بل المشاقصة ومن اراد النظر فيها
فلينظر الى ما كتبوه فى كتبهم الكلامية وفيها ما فيها

استغفار الله تعالى، والمتاخرون من الحكماء على انه تع عالم بذاته وبهذا يعلم جميع
مخلوقاته وعلم به وبها ازلى غير متغير وان تغيرت المخلوقات ولا يستلزم تغير
مخلوقاته تغيرا علمه بذاته ومخلوقاته ولا يورث هذا جهلا اصلا وتوضيح هذا على
ما استفدته من اقوالهم ولا باس ان نقل او لا مقالة الرئيس بعبارته ثم
احصلها مزيادة تفصيل قال الرئيس فى الشفاء فى الفصل الذى عنوانه
انه تع فوق التمام كما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود ينقص له
كذلك اثبات كثير من التعلقات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على
نحو كلى ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات
والارض وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك
فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا
بسببه وقد مضى ان هذا يمكن ان يكون هذه الاسباب تتمادى بعضها وما لها الى ان يوجد عنها
الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتمادى اليه
وما ينتهى من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم ذلك ولا يعلم
هذا الا ان يكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية اعنى من حيث لها صفات

بما يتقبلون وهم

فيكون وكيف يسوغ لعاقل
ان تقول ان هم

وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان مشخص او حال مشخصة لواحد
ملک الکال بصفاتها کانت ایضا بعبرتها لکونها تستند الى مبادی کل واحد منها نوعه
فی شخصه فتستند الى امور شخصیه وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد یحصل المشخصات
رسما و وصفا مقصورا علیها فان کان ذلک الشخص مما وعند العقل شخصی ایضا
کان للعقل الى ذلک المرسوم سبیل وذلک هو الشخصی الذی هو واحد من نوعه لا
نظیر له کالشمس مثلا او کالمشتری واما اذا کان النوع منتشرا فی الاشخاص
لم یکن للعقل الى رسم ذلک الشی سبیل الا ان یشار الیه ابتداء عیانا او غرفة ونعود
ونقول کما انک اذا تعلم حرکات السمومات کلها فانت تعلم کل کسوف و
انقضاء او انفصال جزئی یکون بعینه ولکن على نحو کلی لانک تقول فی کسوف ما انه
کسوف یکون بعد زمان حرکه یکون لکذا من کذا اشهرا بعضا بفصل القمر منه
الى مقابلة کذا او یکون بینه وبین کسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة
کذا او کذلک بین حال الکسوف فی آن آخر من حیث لا بعد در عارضا من عوارض
ملک الکسوفات الا علمته ولکنک علمته کلیا لان هذا المبلغ قد یجوز ان یحمل
على کسوفات کثیره کل واحد منها یکون حاله ملک الحاله لکنک تعلم بحجة انا ان
ذلک الکسوف لا یکون الا واحدا بعینه وهذا لا مدفع الکلیة ان مذکرت ما
قلناه قبل ولکنک مع هذه الکلیة ربما لم تحزم ان یکلم فی هذا الآن بوجود هذا الکسوف
اولا بوجوده. الا ان تعرف جزئیات الحرکات بالمشاهدة الحسیة ویعلم انها
هذه المشاهدة ومن ذلک الکسوف من الملة ولیس هذا النفس معرفتک بان
فی الحرکات حرکة جزئیة صفتها صفة ما شاهدت وبینها وبین الکسوف الثانی
الجزئی کذا فان ذلک قد یجوز ان تعلمه عیانا هذا النوع من العلم لا تعلم وقت

مایشک فیه انها سل هی موجودة بل کیف ان یکون قد حصل لک بالمشاهدة
شی مشار الیه حتى یعلم حال ذلک الکسوف فان منع مانع ان یسمى هذا معرفة
للجزئیات من جهة کلیة فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن فی غیر ذلک وسوف
تعرفنا ان الامور الجزئیة کیف یعلم ویدرک علما وادراکا لا سفر معهما
الى العالم فانک اذا علمت امر الکسوف کما یوجد انت ولو کنت موجودا
دائما کان لک علم لا بالکسوف المطلق بل بکل کسوف کان ثم کان وجود
ذلک الکسوف وعدمه لا یغیر منک امرا فان علمک فی الحالین یکون واحدا
وسواء کان کسوف له وجود بصفات کذا بعد کسوف کذا او بعد وجود الشمس فی
الحمل کذا فی مدة کذا او یکون بعد کذا او بعده کذا او یکون هذا العقد منک صادفا
قبل ذلک الکسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت الزمان فی ذلک فعلمت
فی آن مفروض ان هذا الکسوف لیس بموجود لم علمت فی آن آخر انه موجود
لم شق علمک ذلک عند وجوده بل کدث علم آخر ویکون قبل الغیر الذی شعرنا
الیه ولم یصح ان یکون فی وقت الانجلاء على ما کنت قبل الانجلاء هذا وانت
تعلم زمانی وانی والاول الذی لا یدخل فی زمان وحکمه فهو بعید ان یحکم
حکما فی هذا الزمان وذلک الزمان من حیث هو حکم منه جدیدا ومعرفة جدیدة
واعلم انک انما کنت تتوصل الى ادراک الکسوفات الجزئیة لاحاطتک
بجمیع اسبابها واحاطتک بکل ما فی السما، واذا وقعت الاحاطة بجمیع
الاسباب ووجوداتها استقل منها الى جمیع المسببات وبحسب هذا من
ذی قبل زیادة کشف فیعلم کیف یعلم الغیب ویعلم من هناک ان الاول
من داره کیف یعلم مبدا کل شی وان ذلک لانه مبدا اشی هو مبدا شی

او اشيا حالها وحركاتها كذا وما يتبع عنها كذا الى التفصيل الذى لا يتفصيل بعده
على الرجاء الذى يلزم ذلك التفصيل لزوم البعدة والتاوة فيكون هذا مالكا
مفاتيح الغيب اشفى ما افاده وتفصيل هذا او توضيحه باجمال ان العالم قد يضاف
مضافا الى المعلوم بهيئة تحصل فى ذاته وليست العالمية كالتامن والياسر
فان الاضافة قد تكون نفس هذه الاضافة من غير زيادة وقد تكون لهيئة
او حال فى المضاف كالعلم وقد تكون كحال فى المضاف والمضاف اليه كليهما
كالتخاصب والتعاشق ويحتمل ان لا تكون زائدة على المضاف بل عينه والعالمية
زائدة على الاضافة فان المعدوم قد يصير معلوما ثم العلم اما زمانى به يعلم المعلوم
فى زمان وجوده وهو علم جزئى متغير بتغير ما علم زمانا واما غير زمانى واريد
بالعلم بالوجه الكلى هذا او بالوجه الجزئى ذلك وبهذا ظهر فساد ما ظن المتاخرون
بالمعقد من فيما راوامن اقوالهم ان الواجب يعلم الكل بوجه كلى وكيفية علمه بالوجه
الكلى انه تع يعلم الموجودات كلها باسبابها قبل وجودها فعلمه بها قبل وجودها
وفى حال وجودها وبعد هذا واحد غير متغير بوجه لا يورث تغيرا فى الالهية
فانه يعلم كل جزئى باسبابه لا بانه حدث فى هذا الزمان المشار اليه ثم العلم
بالجزئى بما هو جزئى غير قابل للشركة اما يكون بالاشارة الحسية او بما ينتهى اليها
واذا لم يمكن علم بالجزئى الحادث فى زمانه بانه حادث فى هذا الزمان المشار اليه
لم يمكن علمه متغيرا بعدم ذلك الجزئى فواجب الوجود لا يكون علما بالجزئى بالوجه
المشار اليه ولا ناقص ذلك علمه بجميع خصوصياته وحالاته مثلوا ذلك بان
منجما اذا علم ان القمر اذا كان فى درجة ثم سيرة يحرك فعارن الشمس عند
العقدة فكسف الشمس ثم فارقها فانجلت الشمس وما اشار اشارة حسية

الى الاله

الى الساعة التى فيها قارن الشمس كان علما قبل الكسوف وبعد الكسوف وحالة واحدا
لم يتغير واما اذا اشار الى الساعة فقد تغير علمه والفرق بين العلمين ظاهر فواجب الوجود
يعلم الكل بالوجه الاول فلا تغير علمه والذى يعلمه المنجم بالوجه الاول يجوز حمله على كسوفات
كثيرة واما الواجب فمع انه يعلم الكل بالوجه الاول يعلم ان كل ما لا يتكثر لا يتكثر فيعلم
ان العقل الاول لا يكون الا واحدا وكذا الكل او حدى فواجب الوجود لا يعلم الشئ
من وجود ذلك الشئ ليكون علما زمانا بل وجود كل شئ حكمى قديم وحادث من
علمه وعلمه بالكل وكل سابق على وجوده ولانه نفس ذاته يكون سائر الاشياء
مرادة له اذ انه لا ينفك الاشياء هذا محصل تمام افادة لهم من الكلام فى المرام على
ما حصلوه وانى احسب انه بالتمام غير تمام بل الذى عليه اعتمادى والمعتمد عليه
اعتمادى ان الواجب واجب ان يكون عالما بجميع الاشياء بجميع الوجوه و
الانحاء لا يعزب عن علمه شئ مما فى الارض والسماء بوجه من الوجوه وبنحو من
الانحاء وبعل الذى اشار اليه اولا من ان بعض العلوم بعض اعدار النقص
منه ونقض الدعوى التى ادعاها من ان العلم بالجزئيات بالوجه الجزئى انما
تتاتى بالاحساس او الاتصال بآى وجه منهما علم النفس المجرد بذاتها وقد
اعترف وصرح بانه ليس بالة حسية زيادة تحصيل المزيد بتحصيل
حاصل ما حصله الرئيس ان الالة لتنزهه عن الالة الجسمية لا يمكن من الاشارة الحسية
الى حاضر ملابس حضور ما حضر ولا فرق بين الحاضر والغائب وايد هذا
بما يروى من انه ليس عند ربك صباح ولا مساء ولا يخفى ان الذى حصله ان
حصل كان بسيطا جهلا ومعلوم ان بسيط الجهل جهل وانى اعلم ان هذه النسبة
جهالة ولا يهولنى كثرة اتباعهن واوراد المتكلمين ولعل احسن من قال

پاک از انها که عاقلان کفسد ماکرز انله عاقلان کفسد علی ما اری وسو
اجام اول الاول والفاء، واعمال اول الآخر واتباع عکس ما نظم الناظم
ویروسی ثم انه ما انی احد من العلما، بدلیل یدل علی انی العلم بالحضور بالاشارة
الکبیر بآلة حسمتة ثم ان الرئیس ابا علی بن سینا فی الشفا، صرح بالدعوی الی ذعا
من عدم التغیر فی الواجب اصلا وما انی ذکیل یدل علیها وفی النجاة ورسالة له
فی المبدا، والمعاد انی فی الاستدلال بعبارة واحدة هی هذه واجب الوجود
بذاته واجب الوجود من جمیع جهاته والا فان کان من جهة واجب الوجود
ومن جهة ممکن الوجود فکانت تلک الجهة یکون له ولا یکون له ولا یخ عن ذلک
وکل واحد منهما بعلم یتعلق الامر بها فکانت ذاته تتعلق الوجود بعلة او من
لا یخ منها فلم یکن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلة الوجود منی او عدمی
او وجودی فواجب الوجود لا تتاخر عن وجوده، وجود منظر بل کل ما هو ممکن
له واجب له فلا له ارادة منظره ولا طبیعة منظره ولا صفة من الصفات منظره

ان الذی اجبه انه یمکن تحریر هذه الدعوی بدلیلها بوجوه
علی سبیل منع الخلو الاول ان واجب الوجود بذاته واجب من جمیع جهاته
بذاته یعنی انه لا یمکن ان یکون له کمال او حال او صفة لم یکن منشاه نفس ذاته
بل کان له من غیره اذ لیس فی الوجود واجب غیر ذاته ولا ممکن غیر معلول له
فکل صفة وکمال یحصل ویکون له لا یکون له الا من ذاته بوسط منه او بغیر وسط
والشی الواحد لا یغیر ذاته بذاته ولا یوجب لذاته سلب ما اوجبه ذاته
وهذا حکم یحکم به ضرب من الاشراق بل کل فطرة سلیمة وفطنة صحیحة حان قلیل
کثیرا ما یفعل احدنا فعلا وتقطع عضوه وتشرب ما نفسه ویغیره قلنا ان ذره

لتوهمات فاسدة وتخیلات باطلة تعرضه من اسباب خارجیة عن ما شیة من
نفس ذاته والذی یکون الکل منه لا ثانی له مثل هذا ان التقابل دائما فعل
منعا ان الوجه الثانی ان الواجب الذی انتهی الیه سلسلة الممکنات یجب
ان یکون واجبا موجودا اذ انه لا بغیره اذ کل ما بغیره معلول فلم یکن بالغیر موجودا
موجد الغیر والا لتوقف ایجاده للغیر علی الغیر فلم یکن بما هو یوجد موجودا او منتهی
لسلسلة ثم بعد ایجاده الاغیار لم یکن شیا بغیر الذاته لما تقدم ولوجوه اخر لا یخفی
ولنکمل ولنتم الوجهین بوجه فنقول ان للحکما، قاعدتین اصلوهما و
جعلوهما من المبانی والمصادرات وبنوا علیها کثیرا من الکلیات اولاها
قاعدة الامکان الاشرف اشاروا الیها الله ما، من العرفا، والحکما، فاجلها
الرئیسان وفصلها صاحب الاشراق وهی مضمنه لحکمین الاول ان کل
علة اشرف من معلولها الثانی ان الممکن الاخس لا یوجد الا بعد وجود
الممکن الاشرف القاعدة الثانیة ان شیا من الاشیا، لا یوجب ذاته
بوسط او بغیر وسط نقصا وخسة فی ذاته لما قال فی المجال
الممکنة من ما راد تهم الاعمال المورثة للاوبال والنکال لانا نقول
مولا، المجال لجهلهم بتبعات الاعمال والافعال وظنهم بانه ینال منها
حسن المال شتغلون بما شتغلون واما عالم السر واخفی الذی لا تعزب
عن علمه شی ما فی الارض والسما، فحاشاه ان تتصدی ما لا تستتبع نقصا
ولا یذهب علیک انه لا مجال لهذا السوال علی مذهب الفلاسفة الذاهبین
الی ان الارادة عنایة ورضا، ولا یخ ان الذی یعلم السر واخفی الی رضی
بما لا ترضی ثم بعد تمهید ما نقول قد اشرنا فی الوجه الثانی الی ان الواجب

الموجد للممكنات لا سوقت الحاده للغير الى الغير ثم اذا اوجد الغير لم يوجد غيرا
لساوه شيئا ولا اشرف فكون كل غير اخس مما ذلك الغير الاخس ان كان كماله
او مورثا لكماله كان ذاته بذاته فقط اشرف منه بوجه الكلام ملزم بهم
احدى الثنائية بل كليهما فان سال سائل قائلا انه على ما قررته يعلم الحاضر
بحضوره ولم يعلمه قبل حضوره لهذا الوجه قلنا ان هذا ليس بعلم جديد
حادث لم يكن بل هو في الازل يعلم انه يحدث حادث بعد فيعلم بالحضور
وفرق بين العلم بالحضور في الازل والعلم في الازل بالحضور بعد وتوضيح
هذا او بتعصيله ان نقول يعلم في الازل كل واحد من الممكنات بجميع حالاته من
الحالات فيعلم ازلا ان كل حادث يوجد في اي حال باي حال ويعلم
انه اذا وجد علم بالحضور وعند عدمه علم بعدم الحضور والغيبة فعلم بحضور
كل حاضر عند حضوره وغيبة بل فرد فرد لعلم واحد كلي ازلي سوان كل حادث يعلم حال
وجوده وحدوثه بالحضور فيعلم انه حاضر حال كذا او يعلم انه يعلم حال حضوره
بالحضور وحال عدمه بالغيبة فعلمه بالحضور لم يحدث بعد ان لم يكن فلم يتجدد
له علم لم يكن ولا علم بما لم يكن معلوما فانه يعلم الكل الكل الحالات والخصوصيات
بكل وجه ازلا وابدا عند الحضور لا تجدد له علم ولو تجدد لم يتجدد الا الاضافات
وهو ليس بعلم جديد بل هو اشبه بالافعال والله اعلم لخصمه الكمال تعطل بهذا واتل
قوله تع عالم الغيب والشهادة متقدما وجه تقدم الغيب متعلقا وجه التعبير بالعالم
لانك اذا شاهدت علم انه شاهد وبعد غيبته ان بقي علمه بالشهود لزم
الجهل وان لم تبق غير العلم لما تقول انه يعلم في الازل علمه بشهوده علمه ازلا
لا بكل صفة وحال والمشاهد المعلوم في الحال هو نفسه المعلوم الازلي من غير تغير

في العلم

في العلم والمعلوم بما هو معلوم ويحدث حال الشهود الصفات جديدة وذلك
ليس بعلم جديد لم يكن ولا تغير في العلم بل كانه فعل وتجدد الفعل غير ممتنع ولا
بدع فان قيل دليل امتناع تجدد الصفة جار في امتناع تجدد الفعل قلنا
كلا فان تجدد صفة بعض بعض له ولا نقص له في بعض محله بل معلوله اتم
واعم وتحصيل هذا او بتعصيله ان الوصف الجديد ان كان غير الذات الواجب
القديم كان الغير المتغير بما هو متغير متغيرا جديدا احداثا ممكنا فمجرى الدليل
وتمام التعليل وان لم يكن متغيرا لم يكن متغيرا لما اردنا ولا مضر مخالفنا فيما قصدنا
على انه ح لم يكن صفة ولا وصفا له جديدا ولا يذهب هذا على اولي النهى ولا
يخفى على العاقل الغير الذاهل ان الفعل الاتم عن الكامل غير مستلزم للتغير الفعل
لا بعد ظهوره ولا قبله ان لم يكن ظهوره احداث حالة فيه كتجديد قوة وكديد عزم
وقدرة وتهيئة اسباب وممكنة مما يمتنع على الواجب لاستلزامه الامكان لما
اشرنا اليه فاعرف هذا فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة فهذا وجه من الوجوه
يسع المقام كانه خال عن خال مخل لوجه وفي كلام الاعلام تنويهات الاوهام
از دام عنكبوت كه بهر مگس تند سوان اميد داشت كه عنقا شود بهكار

الوجه الثالث ان واجب الوجود لذاته لا يمكن ان يحدث ويتجدد له
كمال وحال وصفة لم يكن له اصلا وفقدا فانه يفعل ما يشاء. وبحكم ما مر
وهذه الصفة حاصلة له دائما ازلا وابدا وهي اصل الاكوان بارادته
الحوادث وهذا الاصل ازلي ابدي به يوجد الحوادث بارادته ومنها العالم
بكله واجزائه فالايجادات والارادات المتجددة كلها ناشية منه بما له من الاصل
المشار اليه فان قيل قول الحكماء على ما هو المشهور منهم ان الحوادث

بارادته ومنها العالم بكله واجزاءه فالكاجادات والارادات المتجددة
كلها نا شيه منه بحاله من الاصل المشار اليه فان قبل قول الحكما على ما هو
المشهور منهم ان الحوادث تحدث من فواعل اخر لامنه قلنا هذا زعم
المتاخرين من المتفلسفة الذين ليس لهم شان في الفلسفة ولا امكان في الكلمة
وسائر المحققين من القدما والمتاخرين صرحوا بخلافه فارسطاليس الحكيم ان
ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا البخاري صرحا غير مرة بان فاعل الكل
والكل واحد من الممكنات سوا الواجب تع مالك بالاضطرار بحلا وافاده ان
سالت الحق فلا موثر في الوجود الا الله ثم بعد تحرير الدعوى بطريق عبارة
البتة عما اشرنا اليه من الدليل مما لا يخفى على من عرفها فاعرف هذا او لتكميل
الرسالة نقل مقاله افاد بها الرئيس في رسالته في علم تع بجليه فيها بسط ما في
الشفا قال العلم انما هو حصول الصورة المعلومة وهي مثال مطابق
للامر الخارجي وذلك يطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري تع فعلي
متقدم على المعلوم الخارجي وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها فلا يجوز
ان تكون تلك الصور حاصلة عنده في موضوع آخر فانه يستلزم الدور او التسلسل
ويلزم ان لا تكون عالما له ولا تكون ولا تكون اجزاء لذاته لانه يودي الى كثرة
ذاته ولم تكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناها ولم تكن من الموجودات
الخارجية اذ العلم لا تكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان تكون
في صقع من الربوبية وانت ان لم تدرك كنه هذا فلا باس لان حفظ العلم
اضيق من ذلك ولا تكون الى ذلك الجناب العالي مطمح لا سيما في دار الغرور
فلا يلتمس منك شيا عجز عنه الملائكة المقربون والانبياء المرسلون والاولياء

العارفون الا واحدا نادرا فان اردت لمعة من هذا فجاهد وفكر في خلواتك
وقرع زوايا حلتك لعلك تجذب لك جاذب بطيني له اشتهى مقالته واكرر بعبارته
ولا يخفى انه لهذا الذي بعثه نظر ما اشار اليه في الاشارات وان الذي افاده
الشيخ ليس شرح كلامه بل لاذهب عليك ان الذي افاده في الشفاء وتلك
الرسالة هو عين كلام الامام اذ قال مقال الرئيس في علم تع رد الى جهالة
والاستاذ المحقق قدس سره من علم يوجبه علمه في رسالته اثبات الواجب من اراد
فليرجع اليه واليها فانه وجه كاف وجيه تام في مقام الجدال والخصام وفيه
ما فيه وما اخطاه بعض الاجلاء بعد ما سامحه من مطاوي وما افاده الاستاذ
اولى وسواجى وقد استدل على انه تع عند عالم بالجزئي الجسماني بان العلم المطابق
انما هو صورة ذهنية مطابقة للعين الخارجي فاذا كان للعين الخارجي اجزاء
لها اوضاع لزم ان تكون الصورة كذلك والا لم تكن مطابقة له وتلك الصورة
لا يحصل الا في جسم والحق تع تجرده لا يحصل فيه تلك الصورة وليس له ان جسما
يمكن ان يحصل فيه هذه الصورة وقرروا في كتب النفس ان الصورة الجزئية
لاجزائها اوضاع وحيلوا ذلك برسم المنخ والقول في هذا الاستدلال
مخامل الخلل وموارد الاشكال كثيرة ليس هذا محل تفصيلها والاشكال على
الاجمال انه اما ان يلزم مشابهة الصورة للذي الصورة ومشاكلتها في الشكل و
الوضع داخلا وخارجا والتقدير كثيرة متصلة ومنفصلة اولا فان لزم ان لا يعلم
احد من الناس على واحد من الحيوانات شيا من الاجسام الجامدة والاجسام
النامية باشكالها الكثيرة واوضاعها البعيدة واعدادها العديدة الكثيرة المختلفة
اذ شيء من القوى الجسمية الانسية والحيوانية لا يسع هذا وان لم يلزم بطل

الاستدلال لا تعلم لعلهم يلزمون مطابقة الوضع الداخلي والشكل ان الصغير
مشكل بشكل عظيم ولا يلزمون مواقعه القدر لانا نقول هذا حكم وحكومة
لا حكمة والزم عرض ولا ميس ولو لزم في ادراك الجسم والقدر الكثير حصول
صورة صغيرة لزم ان لا تعلم الخالق شيئا من السموات العظام والعنصرات
الاجسام ذوات الاحجام لامتناع حصول الصور
المقدرة الصغيرة في ذاته لتجرده او
الآلة لتنزهه

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله الذي بعث عبده رسولا اعتلى بمعارج السماء فدنى فتدلى فكان
قاب قوسين او ادنى والصلوة والسلام عليه باله الوفاء واوليائه الاولياء نقول
الفقير غياث المشهور بمنصور ان هذه رسالة من رسائل مطلع القرآن الذي تضمنه و
رصفتها تفسير الايات من القرآن الكريم والفرقان العظيم وفي هذه الرسالة تفسير اثنتي عشرة
من سورة بني اسرائيل وهي سورة اسراء وهي [illegible] سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من ايانا انه هو السميع
البصير فيها ابانة لكيفية المعارج الجسماني وانه في البعض بلا تاويل فلنرتب الرسالة على
مقدمة معنونة بالآية واربع ابواب الباب الاول حان الاوان الباب الثاني رد
شبه المنكرين واذالة استبعاد المستعدين الباب الثالث تقرير الوقوع والنبي
صلى الله عليه واله وسلم عرج وصعد الى فوق السماوات السبع بجسمه الظاهر وبدنه
الظاهر الباب الرابع في انه عليه السلام راى ما راى بالرويا الظاهرة وادرك ما
ادرك من الحقائق العلمية بالروية الباطنة وان كل ما ادرك واحس روحه ادرك
حسنته الحاصلة بروحه المقدسة فيها فصلان اولها تفسير الآية وثانيها رواية
حكاية المعراج ونقل احاديث روت في هذا الباب الفصل الاول قال الله تبارك
وتعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا
حوله لنريه من ايانا انه هو السميع البصير سبحان اسم علم للتسبيح وتسبيح الله تنزيله
وتبعيده عن كل سوء وصفه سبحان الله ان الله تعالى منزه عن كل سوء وانى ارى عمر
بعيد في تفسير هذه الآية انه لا بعد ولا سوء في هذا الاسراء ثم ارى وجها احسن

هو انه ترى ان من راى مستبعدا بعيدا في الاصل يقول سبحان الله وذلك معروف
متعارف عرفا وعادة نعرف من نعرف ولعله يريد ان الحق منزه عن ارادة
هذا الحق ما هنا الى ان المستبعد البعيد بعيد عن معجزة قرب من قدرة وقوته حال
اصل اللغة اسرى وسرى لغتان معناهما الذهاب بالليل والعبد هاهنا المنكرين
محمد النبي الاوحدي صلى الله عليه واله وسلم وليلا منصوب على الظرف افاد اللام
الرازي رحمه الله ان محل الاسراء لا يكون الا بالليل فما معنى ذكر الليل قلنا
اراد بلفظ النكرة تقليل مدة الاسراء وانه اسرى في بعض الليل من مكة الى الشام مسيرة
اربعين ليلة وذلك ان النكرة قد تدل على معنى البعضية كالمثل ونحوه وفي
فيما افاد شبه منها انه عند بعضية ليلة من الليالي وفي افادة البعضية من
ليلة واحدة مناقشة لا تخفى ومنها ان افاد هذا تقليل مدة الاسراء محل تامل
ومنها ان السائل سال عن وجه اعادة الليل المستفاد من الاسراء والجواب
بان تنكير الليل يفيد فائدة لا تفيد ويمكن ان يقال لعله اراد افاد فائدة
التنكير وتاتي هذا بإعادة الليل صريحا واراد مكارم اقول غير بعيد بل
قريب انه كان ظرف مفعول مطلق نفس لفظ لم يصح به لكنه محذوف والمعنى اسرى سبحان
الذي اذهب عبده اذهابا لا كما فلم يصح بالاذهاب واقم الليل مقامه
تصريحا بان المقصود نوعية الليل وكرامته لا نوعية الاذهاب ولا يذهب
عليك ان افاد هذا كرامة الاذهاب اجل واجلى وتوضيح هذا ان المفعول
المطلق اما للتاكيد او النوع او العدد فاذا قصد هذا من معلقة اقيم مقامه
تصريحا هذا وعدم الذهاب الى سوى الاذهاب والبس عليه ولعل هذا اولى
من التجريد فان فيه مافيه وان جوز ان يكون التاكيد بالتكرير يفيد ما افيد

لم يحتج الى التصريح بعدم التصريح بصير المدة مكررا بالمسير من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى منه الى السموات العلى لرى مارای والمفسرون فسروا البركة بالاشجار
والانهار ومنازل الانبياء والايات هي هذه البركات وراى بعد رويتها وانا
ارى انها هي الاسراء نفسه وما معه من البركات واحلف المفسرون في الليلة
فقال معاذ انها قبل الهجرة نفسه وفعل صاحب الكشاف عن انس انها قبل البعثة
وبنى المحدثين في زمان المعراج اختلاف فقيل هو ليلة الثالث عشر من ربيع الاول
وقيل ليلة العشرين من رمضان مع اتفاقهم على انه كان قبل الهجرة بعد البعثة
واختلفوا في المكان اختلاف وانه من اي مكان اسرى فقيل هو المسجد نفسه وسوقه
من عمارة القرآن وروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال بينا انا في المسجد الحرام
في الحلة عند الحجر بين النائم واليقظان اذ اتاني جبريل عليه السلام بالبراق وقيل
اسرى من دار ام هاني بنت ابي طالب فعلى هذا يكون المراد من المسجد الحرام روي عن
ابن عباس ان الحرم كله مسجد والمسجد الاقصى على ما اتفق عليه العول بيت المقدس
والايات هي الامارات الدالة على قدرة الله تعالى فالمراد بما في بيت المقدس والسماوات
واقوله هي ظاهرها وباطنها الاسراء وافاد الامام كبار المفسرين ان
السميع البصير هو الذي اسرى بعبده فانه السميع لاقوال محمد البصير بافعاله العالم
بكونها محمودة فالحكمة عن شوائب الرياء مقرونا بالصدق والصفا ولهذا خصه
الله تعالى بهذه الكرامات وقيل سمع بما يقولون للرسول في هذه الاسراء بصير بما يعمل
في ذلك لواقعه اشهى وفي كل من الكلف ما لا يخفى وانا ارى انه غير بعيد ان يريد
الذهب وسوء العبد لنفيد الاسراء والاراءة للباري ولوارد المسري لكن التفسير
بوجه اخر الفصل الثاني في رواية حكاية المعراج على ما رأته وسمعته

وذلك روايات الـــــرواة الاولى روى ان نبي الله صلى الله عليه وآله
وسلم حدث اصحابه عن ليلة اسرى به بينما انا في الحطيم وربما قال في الحجر مضطجعا
اذ اتاني آت فسق ما بين هذه الى هذه يعني من ثغرة نحره الى شعرته فاستخرج
قلبي ثم اتيت بطشت من ذهب مملوا ايمانا فغسل قلبي ثم حشي ثم اعيد وفي رواية
ثم غسل البطن ما، زمزم ثم ملئ ايمانا وحكمة ثم اتيت بدابة دون البغل وفوق
الحمار ابيض يقال له البراق يضع خطوه عند اقصى طرفه فحملت عليه فانطلق بي
جبريل حتى اتى السماء الدنيا فاستفتح قيل من هذا قال جبريل قيل ومن معك
قال محمد قيل وقد ارسل اليه قال نعم قيل مرحبا به فنعم المجيء جاء ففتح فلما خلصت
فاذا فيها ادم فقال هذا ابوك ادم فسلم عليه فسلمت عليه فرد السلام ثم قال
مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح ثم صعد بي حتى السماء الثانية فاستفتح قيل
من هذا قال جبريل قيل ومن معك قال محمد قيل وقد ارسل اليه قال نعم قيل
مرحبا به فنعم المجيء جاء ففتح فلما خلصت اذا يحيى وعيسى وهما ابنا خالة قال
هذا يحيى وهذا عيسى فسلم عليهما فسلمت عليهما فردا السلام ثم قالا مرحبا بالاخ الصالح
والنبي الصالح ثم صعد بي الى السماء الثالثة فاستفتح قيل من هذا قال جبريل قيل
ومن معك قال محمد قيل وقد ارسل اليه قال نعم قيل مرحبا به فنعم المجيء جاء ففتح فلما
خلصت اذا يوسف قال هذا يوسف فسلم عليه فسلمت عليه فرد السلام ثم قال
مرحبا بالاخ الصالح والنبي الصالح ثم صعد بي حتى اتى السماء الرابعة فاستفتح
قيل من هذا قال جبريل قيل ومن معك قال محمد قيل وقد ارسل اليه قال نعم
قيل مرحبا به فنعم المجيء جاء ففتح فلما خلصت فاذا ادريس قال هذا ادريس
فسلم عليه فسلمت عليه فرد ثم قال مرحبا بالاخ الصالح والنبي الصالح ثم صعد

حتى اتى السماء الخامسة فاستفتح قيل من هذا قال جبرئيل قيل ومن معك قال محمد قيل
وقد ارسل اليه قال نعم قيل مرحبا به فنعم المجيء جاء، ففتح فلما خلصت فاذا هرون
قال هذا هرون فسلم عليه فسلمت عليه فرد ثم قال مرحبا بالاخ الصالح والنبي الصالح
ثم صعد بي حتى السماء السادسة فاستفتح قيل من هذا قال جبرئيل قيل ومن
معك قال محمد قيل وقد ارسل اليه قال نعم قيل مرحبا به فنعم المجيء جاء، فلما
خلصت فاذا موسى قال هذا موسى فسلم عليه فسلمت عليه فرد ثم قال مرحبا
بالاخ الصالح والنبي الصالح فلما جاوزت بكى قيل له ما يبكيك قال ابكي لان
علاما بعث بعدي يدخل الجنة من امته اكثر ممن يدخلها من امتي ثم صعد بي
الى السماء السابعة فاستفتح جبرئيل قيل من هذا قال جبرئيل قيل ومن معك
قال محمد قيل وقد بعث اليه قال نعم قيل مرحبا به فنعم المجيء جاء، فلما خلصت
فاذا ابراهيم قال هذا ابوك ابراهيم فسلم عليه فسلمت عليه فرد السلام ثم قال
مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح ثم رفعت الى سدرة المنتهى فاذا نبقها
مثل قلال هجر واذا ورقها مثل اذان الفيلة قال هذا سدرة المنتهى
فاذا اربعة انهار نهران باطنان ونهران ظاهران فقلت ما هذان يا جبرئيل
قال اما الباطنان فنهران في الجنة واما الظاهران فالنيل والفرات
ثم رفع لي البيت المعمور ثم اتيت بانا، من خمر وانا، من لبن وانا، من عسل
فاخذت اللبن فقال لي هديت الفطرة انت عليها وامتك ثم فرضت علي الصلوة
خمسين صلوة كل يوم فرجعت فمررت بموسى فقال بما امرت قال امرت
بخمسين صلوة كل يوم قال ان امتك لا تستطيع خمسين صلوة كل يوم واني
واليه قد جربت الناس قبلك وعالجت بني اسرائيل اشد المعالجة فارجع

الى ربك فاسأله التخفيف لامتك فرجعت فوضع عني عشرا فرجعت الى موسى
فقال مثله فرجعت فوضع عني عشرا فرجعت فقال مثله فرجعت فوضع عني عشرا فاتيت
بخمس صلوات كل يوم قال اني امتك لا تستطيع خمس صلوات كل يوم واني قد جربت
الناس قبلك وعالجت بني اسرائيل اشد المعالجة فارجع الى ربك فاسأله التخفيف
لامتك قال سألت ربي حتى استحييت ولكني ارضى واسلم قال فلما جاوزت ناداني
مناد امضيت فريضتي وخففت عن عبادي رواية اخرى روي ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اتيت بالبراق وهو دابة اسفل طويل فوق
الحمار ودون البغل يقع حافره عند منتهى طرفه فركبته حتى اتيت بيت المقدس
فربطته بالحلقة التي يربط بها الانبياء، قال ثم دخلت المسجد فصليت فيه
ركعتين ثم خرجت فجاءني جبرئيل بانا، من خمر وانا، من لبن فاخترت اللبن
فقال جبرئيل اخترت الفطرة ثم عرج بنا الى السماء وساق مثل معناه. قال
فاذا انا بآدم فرحب بي ودعا لي بخير وقال في السماء الثالثة فاذا انا بيوسف
اذا هو قد اعطي شطر الحسن فرحب بي ودعا لي بخير ولم يذكر بكاء. موسى وقال في
السماء السابعة فاذا انا بابراهيم مسندا ظهره الى البيت المعمور واذا هو يدخله
كل يوم سبعون الف ملك لا يعودون اليه ثم ذهب بي الى السدرة المنتهى فاذا
ورقها كاذان الفيلة واذا ثمرها كالقلال فلما غشيها من امر الله ما غشي تغيرت
فما احد من خلق الله يستطيع ان ينعتها من حسنها فاوحى الى ما اوحى فرض
علي خمسين صلوة في كل يوم وليلة فرجعت الى موسى فقال ما فرض ربك على
امتك قلت خمسين صلوة قال ارجع الى ربك فاسأله التخفيف فان امتك
لا تطيق ذلك فاني بلوت بني اسرائيل وجربتهم قال فرجعت الى ربي فقلت يا رب

خفف عن امتي تحط عني خمسا فرجعت الى موسى فعلت حط عني خمسا فقال ان امتك لا تطيق ذلك فارجع الى ربك فاسأله التخفيف قال فلم ازل ارجع بين ربي وبين موسى حتى قال يا محمد انهن خمس صلوات كل يوم وليلة لكل صلوة عشر فذلك خمسون صلوة من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فان عملها كتبت له عشرا ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب له شيء فان عملها كتبت له سيئة واحدة قال فدلت حتى انتهت الى موسى فاخبرته فقال ارجع الى ربك فاسأله التخفيف فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلقد رجعت الى ربي حتى استحييت منه وفي رواية اخرى روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال فرج عني سقف بيتي وانا بمكة فنزل جبرئيل ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وايمانا فافرغه في صدري ثم اطبقه ثم اخذ بيدي ففرج لي الى السماء فلما جئت الى السماء الدنيا قال جبرئيل لخازن السماء افتح قال من هذا قال جبرئيل قال هل معك احد قال نعم محمد صلى الله عليه وآله وسلم فقال ارسل اليه قال نعم فلما فتح علونا السماء الدنيا اذا رجل قاعد على يمينه اسودة وعلى يساره اسودة اذا نظر قبل يمينه ضحك واذا نظر قبل شماله بكى فقال مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح فعلمت لجبرئيل من هذا قال هذا آدم وهذه الاسودة عن يمينه وشماله نسم بنيه فاهل اليمين منهم اهل الجنة والاسودة عن شماله اهل النار فاذا نظر عن يمينه ضحك واذا نظر قبل شماله بكى ثم عرج بي الى السماء الثانية فقال لخازنها افتح فقال له خازنها مثل ما قال الاول قال الراوي فذكر انه وجد في السموات ادم وادريس وموسى وعيسى وابرهيم ولم يثبت كيف منازلهم غير انه ذكر انه وجد ادم في السماء الدنيا وابرهيم في السماء السادسة

قال ان

قال ابن شهاب فاخبرني ابن حزم ان ابن عباس وابا حبة الانصاري كانا يقولان قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم عرج بي حتى ظهرت لمستوى اسمع فيه صرير الاقلام قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ففرض الله على امتي خمسين صلوة فرجعت بذلك حتى مررت على موسى فقال ما فرض الله لك على امتك قلت فرض خمسين صلوة قال فارجع الى ربك فان امتك لا تطيق فراجعني ربي فوضع شطرها فرجعت الى موسى فعلمت وضع شطرها فقال راجع ربك فان امتك لا تطيق ذلك فراجعت فوضع شطرها فرجعت اليه فقال ارجع الى ربك فان امتك لا تطيق ذلك فراجعته فقال هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول الذي فرجعت الى موسى فقال راجع ربك فعلمت استحييت من ربي ثم انطلق بي حتى انتهى بي الى سدرة المنتهى وغشيها الوان لا ادري ما هي ثم دخلت الجنة فاذا فيها جنابذ اللؤلؤ واذا تربها المسك وفي رواية اخرى روي انه لما اسري برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انتهى بي الى سدرة المنتهى وهي في السماء السادسة اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيقبض منها واليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيقبض منها قال اذ يغشى السدرة ما يغشى قال فراش من ذهب قال فاعطي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلثا اعطي الصلوات الخمس واعطي خواتيم سورة البقرة وغفر لمن لا يشرك بالله من امته شيئا المحجات وفي رواية اخرى روي انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لقد رايتني في الحجر وقريش تسالني عن مسراي فسالني عن اشياء من بيت المقدس لم اثبتها فكربت كربا ما كربت مثله ففرجه الله لي انظر اليه ما يسالوني عن شيء الا انبأتهم

وقد رأيتني في جماعة من الانبياء فاذا موسى قائم يصلي فاذا رجل ضرب جعد كأنه من رجال شنوءة واذا عيسى قائم يصلي اقرب الناس به شبها عروة بن مسعود الثقفي واذا ابرهيم قائم يصلي اشبه الناس به صاحبكم يعني نفسه فحانت الصلوة فأممتهم فلما فرغت من الصلوة قال لي قائل يا محمد هذا مالك خازن النار فسلم عليه فالتفت اليه فبدأني بالسلام رواه اخرب روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول كما كذني قريش قمت في الحجر فجلى الله لي بيت المقدس فطفقت اخبرهم عن اياته وانا انظر اليه شرح اللغات

في الصحاح قال ابن عباس الحطيم الجدر امثل جدار حجر الكعبة وحجر الكعبة ما حواه الحطيم المدار بالشاذروان جانب الشمال وفي النهاية الحجر بالكسر الحائط المستدير الى جانب الكعبة الغربي لحطم الناس يزدحمون عليه ومنه سمي حطم مكة وسمي ما بين الركن والباب وقيل الحرب كانت يطرح فيه ما طاقت به من الشباب حتى تحطم بطول الزمان وبعض المفسرين قال الحطيم هو الحجر والرسول صلى الله عليه وآله وسلم حكى حكاية المعراج مكررا فعبر عن الموضع في حكايته بالحطيم وفي اخرى بالحجر والمعنى واحد ومنهم من قال الحطيم غير الحجر وهو ما بين المقام الى الباب وقيل ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر والاختلاف نشأ من الراوي في انه سمع الحطيم او الحجر والشعرة بالكسر شعر العانة او منبته والاتيان بالطست للعملية والغسل تفرد به الرواية الاخرى قالوا المراد بقولهم وقد بعث انه بعث اليه للاسراء فان البعث للرسالة لو كان معلوما لهم وقالوا حملوا ايمانا من باب تمثيل المعنى المعقول المحسوس بالمحسوس فان الطشت لا يملأ من الايمان كما ان القلب

لا يملأ منه والرحب السعة وقيل المرحب موضع الترحب وبكاء موسى لشفقته على امته فانهم كانوا في مخالفة الانبياء والاسودة هي انباؤه الذين يعلم انهم منه ولا ملازم في هذا العلم حضورهم في السماء وهذه هي الروايات وحري بنا ان نشير الى الروايات فانه لا بعد ان يستبعد بعض الجهلة سيما ما يظهر من ظواهر الاحاديث وان توهم الزلل في الروايات لما يترا الى فيها من المخالفات فلنهتم لحصول بوصلين الاول في ازالة التوهمات والاستبعادات فمنها سوء الصدر مع بقاء الحيوة ومنها غسل القلب ورده الى موضعها ومنها ملئة القلب من الايمان فلازاحة تلك التوهمات وازالة هذه الاستبعادات اقول الحكم والفضائل والعلوم والكمالات انما يفيض على النفوس الانسانية بحسب استعداداتها بارواحها وهذا انما يتأتى بعضا. الروح فكلما كان الروح اصفى كان استعداد الحكم والعلوم اوفى وكلما كان من الخلط بالخلط اخلى كان جلوة الحق به وضوحا اجلى والاطمئنان بالتصديق والايمان اقوى فاذا كان القلب محلوا بالروح في غاية الصفاء وآنيها كان استعداد الحكم والعلوم شديدا والاطمئنان بالايمان كثيرا واذا اكمل وتم استعداد مستعد لامر حصل فيه بسرعة بلا مهلة وكثير من العلوم يقوم بالروح وعلى راي القدماء من الحكماء المنور ابصار بصائرهم بالانوار المقتبسة من مشكوة وحي الانبياء تقوم كثير من المدارك بمدركاتها بالروح في القلب والآثار والاخبار من اخبار الاحبار لعند هذا اتم كما لا يخفى على من تتبعها فاذا ملئ القلب بالروح الجيد الصافي الوافي الكافي لحصول

الحكم والعلوم والاطمينان بالايمان فقد حصل فيها العلوم والحكم والايمان اذ كل
عرض حال في جسم يحصل في محل ذلك الجسم بلا تاويل وتكلف والحكم بان الحكمة في الذهب
لحكمة هي ان الذهب لما تقلب مزاجا قريب منها جدا اعتزاجا ومن خلق وحاق قلبه
فهو قادر على ان خلق مثله فيما تقرب منها والروح المستعد كما يرد الى القلب من موارد
الاوردة يصح ان يرد من موارد الفيوض الالهية التي هي اجل واعلى ولعل هذا
اتم واوفى والحكم بان الحكمة في الذهب لعله مجاز مجاز له مجاز وجواز نوجه
شائقة ذائقة منها نكت من البراعة والبلاغة ثم بعد تحقق حقيقة الروح و
الحكمة عليها حقيقة بتحقق حقيقة الحكمة بلا مجاز الى مجاز واما شق الصدر فغير غريب
ولا بعيد وانما يستبعد من لا يعرف ولا يستعد من يعرف الطبائع والصنايع
فان كثيرا من الاطباء يبيعون الاعضاء للاصلاحات والمعالجات والبط
من الطب ولعل العارف بعد تعرفنا هذا لا يستغرب ولا يستكثر شيئا من شق
الصدر وغسل القلب وعملتها من الحكمة بالاطمينان والتصديق والايمان و
لا يزلزله تمويهات الشيطان ومنها ان النيل والفرات نهران منبع كل
معلوم منبع النيل جبال القمر ومنبع الفرات جبال في حدود ديار بكر والشام
ولا منصب شيء منها من السماء فاقول في جواب هذا ان الماء البالغ من
المنبع منبع بخار مائي سحابي سحب وتقاطر فاذا كان مثل هذا البخار ماشيا منبعثا
من السماء على ما في الحديث ثم ورد ونزل الى رؤس تلك الجبال بمنافذها واعوازها
صح الاجران ولم يتق للاستبعاد ودعوى المحال محال ثم الذي امن بالكرمة واشجارها
واثمارها لا يستغرب ولا يستكثر كون شجرة السدر باوراقها وثمارها في قرب من
بابها ومنها ان ضحك آدم وبكاءه نظرا الى ممنه وشماله يشعر بكون ارباب النار

في السماء فاقول في جوابه توهم الاشعار لعدم الشعور بممنه وشماله وذلك ان
اولاد آدم خلق منه ففي بعضها قوة اليمن وهي الصحة والقوة والاستقامة اكثر وفي
بعضها منه النقص فالكمال يورث الكمال والنقص النقص الوصل الثاني
من المخالفات الموهمة انه ورد في بعض الروايات ما ليس في غيرها ومنها انه ورد
في رواية انه رأى بعض الانبياء كموسى وعيسى عليهما السلام في بيت المقدس في رواية
اخرى انه رآهما في السماء ومنها انه يروى ان الاواني اعطي له في السماء ويروي
ايضا انها اعطي له في بيت المقدس ومنها انه روى انس في حديث بينا انا في الحطيم
وفي حديث فرج عني سقف بيتي واقول من عرف العرف انه لا خلاف ولا اغراء
في شيء منها اما الاول فلانه لا يلزم في كل رواية وحكاية جمع ما راى ففي بعضها
حكي بعض وفي بعض بعض واما الثاني فلا مكان رؤيته الانبياء في مكانين فان الهم يمكن
من لطوائف الاطراف واما الثالث فلان المكرم اذا اتى منزلا اوتي له ضيافة
اشرقة فاي استبعاد في اتيان الاواني والاشربة في منزلين ومنازل واما الرابع
فالمخالفة لا تتبين الا اذا تبين ان البيت الذي فرج وسومت ام هاني لم يكن في الحجر
وقربه ومن تصوير مواضع الحرم على ما صوره بعض المهرة فيه او تربه جدا وعلى
التقديرين لا منافاة ولا مخالفة ولو سلم الثاني امكن التوافق بان يكون بعد
بفرج البيت والصعود نزول في الحجر وفيه شق الصدر ثم الصعود بالركوب
وبعض المفسرين للاحاديث قال في رفع هذا الثاني انه كان لرسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم معراجان احدهما في اليقظة وهو ما رواه مالك وثانيهما في النوم
قالوا اراد وابيبي بيت ام هاني ما يدل عليه رواية اخرى واضافته الى نفسه لانه سبب
فيه واضافته الى ام هاني لانها كانت صاحبتها هذا ما قالوا وفيه ما فيه كما لا يخفى على

الله وللاضافة الاولى وجه آخر لعله اولى **الباب الاول**
بيان الامكان نقرر في العلوم الرياضية بالبراهين الهندسية على راي الحساب
ان مقدار درجة واحدة من مقعر الاطلس يابه نصف قطر الارض و احد ٧١٢٢٣
واميالها ٣٠٩٣٤٣٠٩٣ فالفلك الاطلس يقطع مقعره في ثلث عشر ساعة مستوية
هذا القدر من الاميال واذا الحركة مقدار دقيقة واحدة وهي جزء من سبعماية جزء
من ساعة مستوية كان قد قطع من المسافة ١٨٨٧١٨ وسدس وفي مدة طلوع جرم
الشمس تجاهها بحركة هذا القدر وفي زمان سلم احد بوجوده يحرك الاطلس بمقعره
الف وسبعماية وثمان وثلثون فرسخا ونصف قطر الثوابت وهو من المركز الى
محدب السابع الذي مقعره الثامن ٢٥٢٤٣٣٤٣ ميل
ازمركز خاك تانهم جرح برين كهغفر مجغ شمج بغرسنگ شمار
فالفلك في ساعات تقطع درجات مسافة اكثر من نصف القطر سيما وقد
نقص منه نصف قطر الارض فظهر ان قطع تلك المسافة في مدة قصيرة قاصرة من
الليل ممكن غير محال ولا مستبعد وان توهم ان اصل الهيئة تصور والافلاك
متماسة لا مسافة بينها وان لكل قدر آخر من الخخن وظاهر الحديث يدل على البعد
والمسافة والتاويل فانه بعد ان مقدار كثن كل سماء، بقدر تقطع خمسماية وكذا
مابين سماءين من المسافة فليعلم اولا ان الحديث الصحيح اصح ملفوظ استحسانا
بغير تقنين وان القياس الذي حكموا به مبني على عدم اثبات الفصل وذلك غير يقيني
بل موهوم ان منعم وان زمان قطع المسافة يختلف طولا وقصرا باختلاف قوام
المحرك فان قطع مسافة بقوام اغلظ كاملا، مثلا الساقي في زمان ساوى قطع
مثل تلك المسافة بقوام ارق كالهواء اذا تساوت الحركة بقوة المحرك والمحرك

فمن الجائز ان تكون قوامات مابين السماوات واجزائها مختلفة رقة وغلظا
وكانت بوجه تقطع كل في زمان مساو لزمان قطع الاخر عند استواء المتحرك و
القوة المحركة على انه ليس في الحديث لفظ السنة بل العام والعام عام يحمل على السنة
وغيرها مما سواقل منا على تقلنا عن اهل اللغة في تفسير بعض الاحاديث فالحديث
صحيح غير مخالف لراي اهل الهيئة فاعرف هذا فانه مع انه ظاهر جلي على الاجلاء
خفي على من خفي عليه الجلايا واعرف ان صاحب القوة القدسية كثيرا ما يعرف
ويعرب عنه عزة ونهاية نظرا على النظر قاصرة عن بداية ما نظر في بداية النظر للبصير
اكبه من اهل البصارة والله اعلم **الباب الثاني** في رد شبه المنكرين
المستبعدين قالوا ان هذه الحالة لو كانت كانت في النوم لا في اليقظة ويدل
على هذا القرآن والاثر والمعقول اما القرآن فآيتان الاولى وما جعلنا
الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس والرؤيا هي الرؤية في المنام والمراد
المعراج الثانية قوله في صفة الانعام وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا
بشق الانفس حصوله في المعراج نافي ذلك واما الاثر فقول عايشة ما فقد
جسد رسول الله ولكن اسري بروحه وعن معاوية انه قال في جواب ما سئل عنه
من الاسراء كانت رؤيا صادقة واما المعقول فوجوه الاول
ان اكبد جرم يحتاج لاقل الصعود الى السماوات الثاني ان في الزمان
القليل الصعود من الارض الى العرش غير معقول الثالث انه لو كان صدقا
فلم لم يسع في النهار من واحد ان يصعد في الهواء قدر شبر اربعة
كانا عالما بانه نبي فلا حاجة الى اظهار هذه الخامس انه لو صعد الى
السماء لحصل فيها فطور وانشقاق وذلك خلاف قوله تع فارجع البصر

هل ترى من فطور على سبيل الانكار واجيب عن الاول بان الرويا هي الرؤية
تقال راى يرى رؤية ورويا وليست هي رويا المنام بل الآية دالة على النار ورؤية
بعطه فانها هي النفسه ورؤية المنام لا يورث فسه فان احاد الناس كاليهود و
النصارى قد يرى في المنام العرش والسماوات والجنة والنار واجيب عن
التمسك بخبر عائشة ومعاوية انه شهادة نفي فلا يعبل واقول سقط من تصديق
معاوية بحال ما من المقال واجب عن اول ما استدلوا به من المعقول بمنع
عدم امكان صعود النعيل قيل كما انه ممكن هبوط جبرئيل وسوروخ غير نعيل
ممكن صعود محمد ولا يخفى ما فيه من التمويه والصواب من الجواب ما اقوله
فيما ساقوله واجب عن عدم جواز قطع المسافة الطويلة في زمان قصير بالجواز
بوجوه اولها نزول جبرئيل وما بينها ان الملك يتحرك من اول الليل الى اخره بنصف
الدور وذلك اكثر من البعد بين الارض والسماء فالنعيل يسع الصعود والنزول
الثالث ان كرة الشمس مثل كرة الارض بمائة وست وستين ويطلع تمامها
في زمان قليل فكيف بصعود محمد الرابع انه حكي عن عنده علم الكتاب
انه اتى بعرش بلقيس من اليمن الى الشام في اقل من طرفة عين فكيف يستبعد من محمد
وقد اتاه الرحمن علم القرآن الصعود الى ما فوق السماء في ليلة واحدة او بعضها
كثلثها على ما قيل الخامس انه ينبغي قوى الجن لحمل كرسي سليمان في يوم مسيرة شهر
السادس خروج الشعاع واجب عن قولهم لم لا يبقى في النهار بان الله يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ولو حصل فيه لم نظهر فرق بين الصدين والزمدين بل
ما قالوه سوالا وجوابا واقول الايرادات كلها مردودة ولا شيء منها
بشيء ولا معقول ولا مقبول فاني اوضحت بان الامكان باوضح وجه وابم

وان محمدا صلى الله عليه واله وسلم لم يصعد وحده بل حمله البراق الذي اتى به
جبرئيل فلم يبق اشكال في صعود النعيل وانه لم لم يصعد مرة اخرى في النهار
ثم لا تخفى على اولي النهى ممن له خبر عن الخزان للسماوات ابواب تتالى الدخول
فيها والعروج عليها من ابوابها ولا استلزم هذا انعطارا ولا استقاقا بالدخول
ولا استشكل بغتتها وسدادها لو كانا بوسيلة انها لا تتالى الا بحركة مستقيمة مستقة
لان للمنع دفع ولو سلم فلم يلزم لزوم كون باب كل سماء من خشب وعدم انعطار
السماء نفسها لو تم لا يتم ولا استلزم عدم انعطار ما بينها من الاجسام التي
تتالى الحركة فيها مع النصوص دالة على امكان الانعطار والاستقاق
اقل قوله تعالى اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت

الباب الثالث ان المعراج الجسماني ممكن وقد اخبر عن
وقوعه الصادق الامين فهو صادق واقع اما الامكان عقلا فلما عرف عقلا
عقلا واما الاخبار فلما له من الاشتهار كالشمس في رابعة النهار وهو
كالمتواتر معنى في الاثار والاخبار والرؤيا التي وردت في الآية المتواترة
دليل جلي جليل على ما ادعينا فان رويا المنام كما لا يخفى على اولي الافهام لا
يورث فسه حكي ان اباجهل لما سمع حكاية المعراج استكبر واستبعد وقال
انه كان يدعي نزول الملك من السماء عليه ولم تقبله والآن يدعي صعوده الى
السماء وكان شنيع ومنسب قاله الى ما لا يليق فجح عليه بعض الصحابة في مشاجرات
فلما بلغ الخبر الى النبي صلى الله عليه واله وسلم استحسن ذلك الصحابي وصدقه
وجعله حد تنا وايضا قد اشتهر وشاع ان بعض الجهلة ارتد عن الاسلام
بسماعه هذه الحكاية فالحكاية كيف تقبل قول من يقول مثل هذا وظاهر انه لو كان

رويا المنام لم يكن للانكار والارتداد وجه اذ كم ارايت احاد الناس كاليهود
والنصارى السماوات والملائكة والجنة والنار ولا ينكره احد ولا يستبعد بل اول
واضافه كثير من العلماء فسروا قوله تع والنجم اذا هوى نزوله عليه السلم من السماء
وايضا اتفق جمهور علماء الاسلام باختصاصه عليه السلم من سائر الانبياء بالمعراج
الجسماني والسناعة وحمار ان عجمان خارقان للعادة ورويا المنام ليس بخارق
للعادة كما لا يخفى والكثير من علماء الاسلام ان منكر المعراج الجسماني كافر
للنبي عليه السلم ولاصحابه ومنكر لما هو كالضروري من الدين فهو في الحقيقة هذا
فاسق بل كافر ومن الحشوية من الجهلة المنكرين من تقول انه حكى انه عند عروجه
ابرق وجرى الماء من مليئة وعند العود كان الماء جاريا بعد وكيف يمكن
الصعود الى ما فوق السماوات والتكلم تلك الكلمات ثم العود في مدة قصيرة
لم تبلغ الى عشر ساعة ولا يذهب عليك ان هذا الاستبعاد والاستكار ليس الا
لجهالته وحماقته فان الابرق اذا كان كثيرا كثيرا الماء وملئه ضيقة لم تخلوا من
الماء الا بزمان طويل ويحتمل ان لا يخرج بالتمام الا بعد تمام امام وكنت درت
ان ذلك عشر ساعة ولو كان هناك استبعاد ما يرفع بما قدمنا هذا والذي
ارى ان من عرف كيفية الاستكمال عرف ان الكمال بالكمال انما يتكمل بمعرفة
الجلايا والخفايا المودعة في الملك والملكوت من الارض والسماوات
العلى وكل من كان اكمل كان هذه المعرفة فيه اتم واكمل ومن عرف ما عرف
جميع هوى يمكن ان يعرف لها فهو في المعرفة اكمل واعلى ممن عرف بعضها ولما
اراد الله تعالى تكميل نبينا بأكمل كمال كمله بمعرفة ما يكمله بعين العيان ومشهود
الوجدان فاسرى به الى المسجد الاقصا ومنه الى السماوات العلى قيل

ما الفائدة في هذا ولم يرتفع او لا الى السماء احب بان الله لا يسال عما يفعل على
ان في هذا زيادة شرف لتلك المنازل بمن قدمه ولا يخفى ان ما قدمنا اولى سيما
اذا لم يكن في سائر العبر ما يشابه فيها عرف هذا لعرف وجه عدم المرور بجميع
اجزاء السماء على ان يعتبر هذا الباب بفتح وجها من الجواب الباب الرابع
اسوى له مصراعان تمهيد مقدمة هي ان جرى لسان اهل لسان بان الكناية عبارة
عن ارادة معنى العبارة ولازمه عرفا معا الاول ان فتح باب بنا يصح ان
يكون كناية عن معرفة ما فيه اجزاء او احوالا ومن فيه اشخاصا واشخاصا ذواتا
وصفاتا الثاني الى معرفة المعارف بالمعارف تتاتى بوجوه العبارة و
الكناية والاشارة فهذه معروفة مشهورة ولهذا وجه اخر يعرفه من يعرفه
وهو اجل واجلى مع انه اخفى من البسائط وتصوير هذا الوجه ان النفوس
المشرقة القدسية بل الذكية الزكية اذا اقبلت بعضها الى بعض ربما تحدث الصور
المصورة فيه منه فيه فحلت فتجلت صور مصورة في المعنى به المستعض وقد
تتاتى الافاضة والاستفاضة من الجانبين والتحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق
ان الاول قلما تتاتى الا بالاخرى بعطى لهذا ولا يستعد فيما يحكى ويروى ان
الحضور في محضر الكمل بكمل ونزول الاشكالات وبعد الفيوض الاستفاضات
من غير عبارة وكتابة واشارة واضافة انما يكون الحضور واللقاء بادنى
اشارة مفيد الفوائد لا فقد ها كتابة ولا عبارة قيل بالفارسية

عشق راطي لسانيست كه صد ساله سخن ٭ يار با مار بك چشم زدن ميكويد

فعلى هذا لا بعد ان نعرف احد المعرفتين بالتسليم ونترجم معارف جمع من صفاتهم
ولا يذهب عليك ان نعم كل من المصراعين على ما فتحها وسوغتها سمع ابواب

شتى الى معارف لا تحصى فمنح باب كل سما، بعد معرفة ما فيها و من فيها و بعد ان يظهر
السماوات بكمالاتها و كمفاتها و سائر حالاتها و يحلى من فيها من الملائكة باحوالها
و بسلام الاسما، و ترحب مولاى العلما، العرفا، الاصفيا، الاذكيا، عليهم السلام تعالى
معرفة معارف شتى فمنذ اوجه وجه منح لى به نظهر وجه الفتح و سر السلام معه و له و
عليه و عليهم الصلوة و التسليم و سر سوال الخزنة و البواب فى الابواب و الى تتلج
فى و سمك الى امدان الاسما، مدفونة فى الارض و ارواحهم فى الجنة فى مقعد صدق
عند ملك مقتدر فى الذى يكون فى السما، فليعلم ان مولاى اكرم عند الله من ان
يبلى فى الارض و فى الاحادث على هذا امارات بل دلالات فلهم التمكن فى كل
مكان و لطواف الاطراف بكل زمان لهم الجنة مطاف و فى الكعبة و القبلة طواف
هذا على قوانين الدين و اما على راى الاشراق فالوجه ظاهر و فقه ما فيه
و اما العبور على النار لو سلم ان تحت السما، نار فعلى سبيل منع الخلو
بصور وجوه الاول حكم الله تع بسلامة الاسما، و عدم قبولهم للنار
و الاحتراق كالملائكة الثانى اوحى تع بان يكون النار بردا و سلاما
كما كان لابراهيم عليه السلام الثالث الاعجاز السرايع المرور بسرعة و النار لا
تحرق الا بمدة و مهلة الخامس ان يكون فيها ابواب كما فى السماوات

معاد جبهاني
كاسه العصر

بسم الله الرحمن الرحيم

اعوذ اليك واعوذ بك بعد حمداله على آلائه والصلوة على انبيائه سيما سيدنا محمد
واله واوليائه تقول العبد الكثير عاث المشهور بمنصور هذا سواالجزء التاسع من حجة
الكلام لايضاح محجة الاسلام والزام الخصام والخام معاند عناد الاسلام مما الفته
وصنفته ورصنفته فى الاتيان حسنات من التبيان مشيرا منسرا كاشفا بالايات من
القران متورا لحشر الابدان وسميته ان المعاد فى المعاد هو بدن الانسان باجزائه كان
لابدن ما باى جزء كيف كان بل المعاد هو بالاجزاء التى كان له فى النشاة الاولى
مع روحه لا روحه فقط على ما روى من الحكماء ولزمت مقالتنا هذا على مقالات
المقالة الاولى اعلم ان الايمان والاعتقاد بحشر الاجساد من ضروريات
الدين وعليه انعقد عناد المسلمين بل سائر الملتين من الحنفاء المعتبرين ولا يعتبر
ماشذ من الشرذمة المكرين تبصرة ان الاوهام العامة يذهب
الى استحالة حشر الاجساد وانشاع المعاد لما تيرا اى من الف وهذا يحسب ان
الانسان الخدم وفنى وما هو الا بزه الاجزاء فكيف يعود الى نظمها مع تفرقها وبر
دشها وتفتتها فالشبهة التى تشبثوا بها واوهمهم الاستبعاد والامتراء مبنية على ان
الانسان اذا افسد بدنه وتفرق اجزاءه من الاجزاء فى الايجاد لا يعود الى الحالة الاولى
وانه يفنى تفنا حقيقيا وشكله الذى نشأ ثم من المتشبثين باذيال العلماء ثم ضم الى
هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وانشاع الحشر

والمكلمون منعوا هذا المنع انشاع اعادة المعدوم مارة واخرى بمنع فنا الانسان
فنا الهيكل فقالوا ما حاصله ان الانسان اجزاء باقية اما متحيزة او غير متحيزة
ثم حملوا الايات الواردة لسان الحشر على تقرر ان الانسان اجزاء باقية واما الذين
انهم يلزمون احد الامرين اللذين لا يلزم الزام شئ منهما وفى كل استبعاد لا يخفى
بل القران الايات واردة لسان امكان عود بدن الانسان باجزائه وان المعاد
فى المعاد هو الذى كان مصدر الافعال مكلفا واما ان جملة الانسان اجزاء باقية
متحيزة او غير متحيزة فنى دلالة الايات عليه تامل بل يمكن ان يستفاد من شئ من هذا
ما يخالف هذا ام لا يخفى على اولى النهى ان عرف الشبهة لا يتطلع عن اراضى تلك الاوهام
الا تطلع اصلها وهو ان الانسان بموته يفنى وينعدم ولا شئ وانه اذا فنى يمكن ان
يعود ابدا ولعل منوع المكلمين لاعتقادهم ان وجه بودى الى اذعانهم وسنشير
الى ما سنح لنا فى هذا بعد تقرر مالهم من المذاهب والاراء زيادة تبصرة
الحق ان المعاد فى المعاد انما هو بدن عنصرى مثل الذى كان فى الدنيا باجزائه بعينها و
من انكر هذا فقد كفر ومن اقر بعود بدن مثل الاول باجزاء اخر فقد انكر المعاد جملة
ولزمه انكار كثير من النصوص فحث اراد نفس المعقول على ما حبه من المعقول
خرج من المعقول والمعقول احتج المكرون للمعاد بانشاع اعادة المعدوم
وبانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء المأكولة ان اعيدت فى بدن الآكل لم يمكن
الانسان المأكول معادا وان اعيد فى بدن المأكول لم يمكن الآكل معادا ولزم ان
يكون اجزاء بعينها منعما ومعذبا اذ الكل مومن كافر اورد بهذا بان المعاد هو
الاجزاء التى منها ابتدا الخلق والله نعم يحفظها ولا يحملها جزء الكولك بدن آخر
والاول يمنع توقف المعاد على اعادة المعدوم وان لنا طريقا فى اجرا المعاد

اشارة الى مناقشات وما اورده المتكلمون من الكلام لا بنى بالاقحام والالزام
فالاولى ان نسلك مسلكا آخر فنقتصر عن حوله المكثرين المعاندين الذين اخذوا
الاصرار فى الانكار حيث يدعون الامتناع او يمنعون الامكان او الوقوع فعلى
الاول عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما اثبتم به من بزاجر ولا عين و
لا اثر وليس فيه الا عناد واستبعاد وعلى الثانى نمكن اساس ما منعتم بوجوه
سياتى فيما سياتى ازالة وهم وانارة فهم ان من المحصلين من حصل وجه العود بما لا
محصل له وحاصلما حصلا ان الشخص انما يتشخص ويتخصص بخصوصية اجزائه مادة
وصورة روحا وبدنا وليس خصوص المالف وشخصه معتبرا فى الشخص بل المعتبر
اشخاص الاجزاء تالف نوعى لا شخصى فما دام الاجزاء الشخصية باقية باشخاصها
والتاليف المعتبر نوعا محفوظا كان الشخص باقيا بعينه ثم لو بطل التاليف والكل
المركب المعتبر لم يبق الشخص الاول للزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها و
اعيانها بل لزوال العظم والتالف المعتبر بينها نوعا ثم اذا حصل قوة اقوى من
نوع التالف المعتبر بين الاجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الاول وكان الاول
بعينه هذا الكلام وبعض المعاصرين من المعاصرين احد كلاما فحاك قتل ذهب
المتكلمون الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها
وسولا وان كانوا محصلين معترفين بالمعاد الجسمانى مكرون اعادة المعدوم
فانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع
ثم اعلم اولا ذكرت فى الحواشى ان هذا بناء على ان الجزء الصورى للاجسام
وحصر اجزائه فى الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا بناء مذهب المصنف
حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها سميت بعينها حال الانفصال

الى قوله دليل الخ اقول اقول الاستاد قدس سره فالملازمة بحث اذ لا يلزم من كون اجزاء
زيد منحصرا فى الجواهر الفردة ان يكون تلك الجواهر كلما ماركت كان زيد حتى لو
ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وان اكتفى بتلك الاجزاء مع ترتيب خاص
بعضه او كله كان الميت فى بعض الاحيان حيا فانه من الجائز ان يكون تلك الاجزاء
بشرط ترتيب وتقيد مخصوص مع امور اخر كان زيدا او ان لم يكن هذا الترتيب جزءا من
المصنف لم يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الانسان اذا قسم انقساما وفرق اجزاؤه
كان بعضه باقيا قال السنوى بل لا يقول بذلك من له ادنى فهم فضلا عن مثل المصنف
ثم قلت اقول ما ذكره من نفى الملازمة منع مقدمه لم يدعها احد فان حاصل ما ذكر
توجيه كلام من نفى انعدام الاجسام بان مرادهم عدم انعدام بعض اجزاء
الجواهر الفردة عند المتكلمين والصورة الاتصالية الباقية مع الانفصال عند المصنف وتابعيه
وليس فى ذلك الزام ان يكون تلك الاجزاء على اى وجه تركب كون زيدا كما حسبه بل تلك
الاجزاء اذا تركبت على الوجه المخصوص وعلى بعضها النفس المخصوص كون زيدا ولا
يلزم من ذلك ان يكون الترتيب الثانى عين الترتيب الاول بالشخص وقس على ذلك الكلام
على مذهب المصنف فانه على هذا التقدير يكون زيد شيئا عبارة عن تلك الصورة الاتصالية
المجتمعة على ذلك الترتيب المتعلق بها تلك النفس المخصوصة فاذا انحلت ثم اجتمعت على
ذلك النحو من الترتيب وتعلق بها النفس فانا كان زيدا بعينه وان لم تكن بحصل الترتيب
الثانى بحصل الترتيب الاول لجواز ان يكون الاجزاء الشخصية مع اى شخص من
الترتيب على هذا النحو بعينه بدن زيد واذا تعلق نفس زيد كان المجموع بعينه زيدا
من غير اعادة المعدوم كما ان قطع الخشب التى اجزاء السرير اذا افترقت ثم ركبت
بانا على الترتيب الاول كان بعضه هو السرير الاول وان لم يكن بشخص الترتيب

الآخر شخص الرتب الباقي فلا يلزم من حشر الاجساد على شيء من المذهبين اعادة
المعدوم ولا انتقال النفس الى بدن آخر كما لا يخفى على تقديران تبقى الاجسام
اجزاء الصورى فاذا زالت تلك الصورة لا تبقى تلك الجسم بعينه وهو ظاهر ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء اجزائه ثم اذا اعيد اليه صورة اخرى لا تكون عين الصورة الزائلة
لامتناع اعادة المعدوم فتكون البدن المعاد عاجزا التقدر عن البدن الاول
فلا بد ان يحقق بما ذكرنا من ان ذلك ليس شيئا سخيفا فان سمعته شيئا سخيفا فلا بد من البرهان
على امتناع هذا المعنى فان النزاع في المعنى دون اللفظ ودليلنا على امتناع
الشيء هو الدليل السمعي وهو لا يتناول هذا المعنى فيندفع كلام الخصم اذ لا
يمكنه ابطال ذلك لا بالدليل العقلي ولا بالدليل النقلي بكذا حقق المحال ودع
عنك ما قيل او يقال اقول فيه بحث اذ قوله ما ذكر من منع الملازمة ممنوعة
لم يدعها احد فيلزم فان ما ادعاه وهو ان عدم انعدام الاجسام مبني على بقاء
الصورى وانحصار اجزائها في الجواهر الفرد انما يستقيم لو كانت تلك الملازمة
حقة واما اذا لم تكن حقة وجاز بقاء تلك الاجزاء مع انتفاء ذلك الجسم المركب منها
لم يصح بناء عدم انعدامها على حصر اجزائها في تلك الجواهر الفردة وذلك ظاهر
لا سترة به ثم انه مطالب عما ان سبب تعين الجواهر الفرد والنفس التي
جعل بعضها سببا لتعين زيد ثم اقول على تقرره يلزم محذورات كثيرة يشق
منها ان يكون شخص زيد مثلا كما كان اذا فانه اذا مات لم يبق هو
بشخصه ثم اذا اعاد فان كان هو الشخص الاول بعينه لزم اعادة المعدوم وان كان
بعد الموت باقيا شخصه وشكله لزم خلاف ما اطبق عليه العقل والنقل والشرع
ثم ان المنع في قوله فاذا اكلت ثم اصعد كان بعينه زيدا آخر جدا حيث يلزم اعادة

المعدوم

المعدوم لزوما ظاهرا فان زيدا بعد موته وتفرق اجزائه عند ما تشخصه ضرورة فاذا
اعيد بشخصه لزم اعادة المعدوم ومثله ما سربر كحل قال عن التحصيل فانه ليس
السرير الاول بعينه حسا بل هو مثله وشبهه ولذلك المشابهة شبهه على الحال الاول
فما خيل شبهه لا تحقق به حسا ثم الدليل الاول على امتناع الشائع جار بعينه
فيما اوهم فان محصله ان النفس لا تتعلق بدون الابعاد تمام استعداده وحينئذ لا يحدث
من المبدأ الفياض نفس جديدة والحكم بجريان الدليل فيه مكابرة فلو قيل نحن بهذا
شيء فالاولى ما ذكره عند مع ان ذلك غير لازم لنا على انه لا يمكن تمام الاستعداد في
الاضافة الا اذا كان الفاعل موجبا مفيضا بالطبع واما اذا كان مريدا فاعلا
بالارادة فيجوز ان لا يريد اتحاد نفس مجردة وان تم الاستعداد ثم اقول
ان الذي اوهم او توهم وشكله اوشكله لتوجيه المعاد الجسماني باطل ليس بخفة طائل
فان حاصل ما اوهم وان لم يكن له حاصل ان زيدا مثلا انما هو نفس بعينها مع اجزاء
معينة من البدن على نحو خاص من التركيب فاذا تعلقت تلك النفس بعينها بالبدن
الموصوف بتلك الاجزاء بعينها بذلك النحو من التركيب مرة اخرى كان الشخص الحاصل
ثانيا هو الشخص الاول بعينه فهذا هو الجلي فحري ان يكفي على احد من ارباب النهى
ان يسأل فلان للموهن المصدق بالمعاد الجسماني من اعلام الاسلام وعلماء الكلام
في تجرد النفس وتبعا ما كلما فان اريد بالنفس المجردة الباقية فذلك على رأي اولئك
ليس كذلك وان اريد الصورة النوعية الجسمانية فان مذهب وكيف يسعى محارقة
لمعادتها وهذا مما لا يجادل فيه احد من المتكلمين والحكماء وليس مما يمكن تصحيحه
بشبهة فضلا عن حجة واما ما نسبا فلان النحو الخاص من التركيب الذي شبه به ان اراد به
شخصا بعينه فمنع دلالة العيان على خلافه تستلزم التقول باعادة المعدوم ولقد تورط

ان الكلام تام بدونه وان اريد به نوعه لزم انعدام الشخص فان ذلك النوع على
ما قرره شرط لكون الشخص شخصا وسنعدم ذلك النوع ضرورة عند البلى وتبتت
الاعضاء والتفاصيل جزء في سطره وجانب فلو كان الشخص الثاني هو الشخص الاول
لزم اعادة المعدوم واما ما اشار اليه ظ ان اجزاء البدن هي الاعضاء بصورها
والزام بقاءها بعد الموت مكابرة لانا نختار ان اريد بالاجزاء الاجزاء التي لا تتجزء
او الجسم الخالي عن الصور على بعض الآراء على ما اومى اليه او لا ورد عليه ما اورده
الاستاذ فلا امكان لا امكان او سمه او امكان توهمه لا امتناع اعادة تلك الامور
الاخيرة وفرق بين بين عدم العلم بالامتناع وبين العلم بالامكان على ان الاجزاء
الغير المتجزية ليس مما يقول به القائلون بالمعاد كلهم وبما اشرت اليه يظهر فساد
مقاله وبطلان اقواله وان قوله تلك الاجزاء اذا ركبت على الوجه المخصوص
تعلقت بها النفس المخصوص فكان زيدا هو هو ارادا دلالة ظ انه اذا لم تكن
تلك الاجزاء مصورة بصور الاعضاء الخاصة ولا بصور العناصر لم تكن زيدا
وانه ظ ان الصورة الاتصالية اذا اجتمعت على ما حسبه من الترتيب بدون
صور الاعضاء لم تكن انسانا لا زيدا ولا غيره والمنع على كون الثاني هو بعينه النفس
الاول ظ ولا حسبه الا من لا يئس بالانحلال والتركيب ثانيا فاشتبه عليه وحسبه باقيا
ومن شعر بهذا لم يحكم الا بمماثلتهما وقوله فلا يلزم من حشر الاجساد على ما شرح المذهبين
اعادة المعدوم هم بل على المذهبين اعادة المعدوم لازم على ما اوهمه وكذا قوله
ولا استقال النفس الى بدن آخر على ما ذكره غيره ثم ان الدليل الذي استدلوا به على
امتناع الشاهد هو ان البدن تتركب وتمزج اذا تم استعداده لقبول النفس افاض
عليه المبدأ الفياض نفسا حادثة فلو تعلق به نفس سابقة لزم اجتماع نفسين وهما

هذا فيما توهمه ظ جدا وانكاره مكابرة قطعا ولا يلتفت اليه اصلا ومنع لزوم
تعلق النفسين بنا على ما اشرنا اليه لا يسمع اذ لو تعلقت بالبدن المستحدث نفس
واحدة لم تكن هو الشخص الاول بعينه اذ ليس هو البدن الاول على ما اشير اليه
غير مرة ثم اقول وما بال هذا الكليل الخلال كلالة غفل عن منطوق عبارته وذهل
عما قاله في مقالته فانه قرر على القولين بقاء الجسم بعينه وغفل من انه لا يلزم ان يكون
المعاد جسما معينا من حيث انه شخص معين انساني مثلا بل غاية ما يلزم لو لزم اعادة
جسم معين من حيث انه جسم لا من حيث انه مخصوص بخصوصية غير خصوصية الجسم
فان قطعة من الخشب اذا صنع منها باب ثم جعل سريرا كانت القطعة الخشبية باقية
بعينها من حيث انها خشب غير باقية من حيث انها باب ثم الوضع من تلك القطع
باب مثل الاول بالترتيب الاول لم تكن هو الباب الاول بعينه ومن حسبه انه هو
لم يعرف شأنها واشتبه عليه الامر وما نفعه لو نفع انما هو الثاني دون الاول
ثم انه جوز في غير موضع ان يكون لامر واحد كالهيولى شخصان يبقى احدهما
بزوال الآخر فعلى هذا في تمام الكلام كثير لاحتمال ان يقال على سبيل
البدل انك تدعي الامكان ونحيل ان نعرض لاجزاء زيد بعد تفرقها شخص آخر
او بشخصات آخر ولم ينعدم عند عود الاجزاء الى الرتبة الاول فلم يكن المعاد
هو الشخص الاول اذ كان للاول شخص وللمعاد شخصان ولا نفعه احتمال
الامكان لما اشير اليه من الفرق بين العلم بالامكان وعدم العلم بالامتناع

تذكرة ان من القائلين بالمعاد الجسماني من يقول بان البدن المحشور ليس
هو الاول باجزائه والباقي بشخصه هو الروح لا غير مستدلا بقوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله او ليس الذي خلق السموات والارض

بتا در علی ان خلق مثلهم وبان اصل الجنة جرد مرد و هرس الخمیس مثل احد والحق عندی
ان المعاد فی المعاد هو البدن الاول لعمدة علما یدل علیه نصوص کثیرة وذهب
الیه اهل الحق ودلائل المخالف مخالف لایل شی منها علما لهم من الدعوی بوجوه
لا یخ ثم اختلفوا اصل عود بعد اعدام علی ما اشعر علیه قوله تعم کل شی هالک الا وجهه
وکل من علیها فان وکما بدانا اول خلق نعیده والبدء من العدم فکذا العود او هو
جمع بعد تفرق علی ما اشعر به قوله تعم ارنی کیف تحی الموتی والی یحیی هذه الله بعد موتها
وکذلک النشور وکذلک یخرجون الی غیر ذلک والتحقیق عندی انه کذلک ولیس
البعض او الشمة من جمیع الوجوه وکذا الفناء والهلاک وما مغیران بوجه لا یبقی
بقاء الاجزاء المنوهة بین الشائنین علی ان الفناء مختص وفی الهلاک استثناء
والوجه ماول ومن التاویلات جعله الوجوب علما قوله رئیس الحکماء ابو علی بن سینا
وتبعه الغزالی وغیره من اهل الکلام واعلام الاسلام ولا یخ انه ممکن تاویل
النصوص بمثل هذا شبهة ان المتکلمین المتکلمین فی المعاد تکلموا الجملات واتیة
لا تکنی وبنها علی نفوس دامیة وابتدعوا واخترعوا مذاهب بدیعة وآراء
عجیبة والمرتو المحالات واحلوا المحرمات حسبوا نصرة للدین وورد اللجاج من
منها ان الانسان انما هو هذه الهیئة والترکیب المشاهد المحسوس والبها یعلم
ویعود تشخصها الی غیر هذا ومن اراد النظر فی کلامهم فلینظر فی کلامهم واما
اقرر فی مقالتی هذه کلها واحصل واحصل تفصیلا وتفصیلا لا تجد فی
کلام غیری وغیر کلامی الیه سبیلا فاقول ان المعاد هو العود ولم یرده
الزمان ولا المکان والعود علی سبیل منع الخلو اما للروح او البدن او لهما
فعود الروح اما عوده الی فطرته الاولی خالیا عن العلاقة ببدن ما وهذا الی

جمع من الفلاسفة واما عوده الی البدن بالاجزاء التی فارقها وهذا مذهب جمع منهم
واما عوده الی بدن آخر غیر مشارک للاول فی الاجزاء وذلک البدن الغیر المشارک
للاول اما بدن عنصری آخر ومال الیه الغزالی من متکلمی الاسلام واما مثالی وهو
رای الاشراقیین من الحکماء واما عود البدن فاما باجزائه الاول وهو المذهب
الصحیح والحق الصریح واما بدن آخر عنصری او مثالی واما عود الروح والبدن
کلیهما فالروح یعود بشخصه اتفاقا والبدن باحدی الوجوه المشار الیها الاشارة
والحق الصحیح من الاعتقاد فی المعاد ان الروح یعود بشخصه الی البدن الذی
فارقه باجزائه فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بیوم الجزاء فقد اصبح مومنا حقا
وانا ابین فی المقالة ان لله انشاء الله تعم ومن زاد علی هذا فله زیادة فضیلة و
النقصان عنه فحدلان بل کفر وعصیان والمومن بالمحشر لا یلزمه التزام امور
اثرمها صاحب الشریعة ولا یلزمه اعتقاد ان مشوه الخلق من اهل الجنة
سبعث مشوه الخلق وهالا الاقطع والاسل هتان کذلک کیف وقد ورد فی
الاحادیث خلاف ذلک فقد روی انه صلی الله علیه وآله وسلم قال وهو الصادق
المصدق ضرس الکمیس کاحد واهل الجنة جرد مرد مکحلون نعود الشکل والسنة
علیها او مثلا غیر لازم قطعا تذکرة قد اشرنا فیما سبق کثیر من المتکلمین المتاخرین
ان الحکماء الاسلامیین یقولون بالمعاد الروحانی والجسمانی کلیهما وانت
بما اشرت الیه عرفت هذا وان الامر لیس علی ما حسبه سهوا نعم لو قالوا
ان الروح المعاد فی المعاد الی البدن قد نال الآلام واللذات الحسیة و
العقلیة کلیهما لم یبعد ومن ما تلوه وهذا بون بین تنبه واستدراک
ان الغزالی فی غیر موضع من کتبه صرح بان المعاد الجسمانی هو ان خلق الروح

ای ان الامر لیس علی ما حسبه المتکلمون المتاخرون من ان الحکماء الاسلامیین یقولون بالمعاد الجسمانی الحق ما قلناه

المفارق عن بدن سدن اخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول قال
ان زيدا الشيخ هو بعينه الذي كان شابا وهو بعينه الذي كان طفلا وحينا صغيرا
في بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء فكذلك الحشر ايضا كذلك والمشرعون عود الاجزاء
معدودون بلا دراية ثم قال وبهذا البيان يتضح ان المعاد هو الشخص الاول و
المشايخ شخص اخر فالقول بالحشر والشايخ ان الروح اذا صارت قوة اخرى تعلق
ببدن آخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا واتفاقا لا شايخ
وقال في موضع اخر لهذا العبارة ان الروح يعاد الى بدن اخر غير الاول
ولا شارك له في شيء من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو الشايخ قلت
سلمنا ولا مشاحة في الاسماء والشرع جوز هذا الشايخ ومنع غيره اقول
تورد عود الشخص مع عدم عود البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع
الروح والبدن مشكل واشكل منه ما قرر في القول بالحشر والشايخ ثم لو سلم
تبدل الاجزاء بالكلية من الطفولية الى الشيخوخة فلعله لا عنده اذ بقاء زيد شخصه
في تلك الاحوال ضروري واذا لم يكن تبدل الاجزاء في صور مسلما يتبدل
الشخص لم يلزم ان يكون كل تبدل الاجزاء كذلك وان جعل ذلك امارة وتقريبا
فذلك الظن ليس كذلك وبين الامرين فرق بين ثم اي الرواية والدراية
في كلام الله تعالى ونصوص الانبياء سيما نبينا محمد خصه بعيد الحكم بلزوم عود الاجزاء
بعينها قال الله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول
مرة وقال الله تعالى سمعت من في القبور ثم ان القوالي استدل على تغاير البدن
المبتدأ والمعاد بقوله تعالى والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى
بلد ميت فاحيا به الارض بعد موتها وكذلك النشور فحاصله ان احيا

الارض بانبات النباتات وهي غير الاول فكذلك النشور يكون في بدن غير الاول
والجواب فيه بحث فان المحيا هو الارض وهي باقية بعينها فلو كان احياء البدن
كذلك لكان باقيا بعينه وفي الارض الباقية يحصل بالاحياء حالات جديدة فكذلك
النشور يكون باحداث حالات جديدة في اجزاء باقية **زيادة بتصرة**
ان الذي افاد لامكان المعاد من تبدل الاجزاء مع البقاء لا عندنا فانه ان اراد
باجزاء عدم الافادة فلم وان اراد بتبدل الكل كليا فقط الشخص عدم لكون
ان يكون تبدل الاجزاء كلا مع بقاء الجملة غير مستلزم لتبدل الشخص وغير بقاء الجملة
مستلزما وايضا بتبدل كل الاجزاء اما باشتراك اجزاء في كل حين من اجيان التبدل
واما بعدم الاشتراك فيحتمل ان يكون الاول غير مستلزم لتبدل الشخص والثاني مستلزما له
وايضا عدم استلزام تبدل الاجزاء كلا لتبدل الشخص لا يستلزم عدم تبدل
الشخص كليا في كل صورة لجواز ان يكون في صورة الموت ما يوجب تبدل
الشخص والمعتمد ما عند العلم بالامكان لا عدم العلم بالامتناع ثم هذا الذي افاده
يعد في الذب عن استدلال على امتناع العود بتبدل الاجزاء عنايته وتكلف ثم ان
كثيرا من الحكماء والمتكلمين اطبقوا على بقاء اجزاء بعينها في تمام ايام الجمع و
بنوا كيفية النحو على هذا فدعوى تبدل الاجزاء كلا في الطفل والشاب والشيخ محل
منع وبحث على انه دعوى بلا بينة وقد من بعض الاطباء خلاف هذا بعينه
كتبا، اثار الحكمة والشامات وان كان في هذا مناقشات **المقالة الثانية**
في رد انكار المنكرين لما اي بالمئة الاول وقد ورد لهذا ايات شتى في كتاب الله ثم
بتصرة ان من الحكماء من يأول الايات الصريحة في الحشر الجسماني فيصرفها
عن الجسمانيات ويحملها على الروحانيات فاما ان الخطاب للعامة واجلاف

الاعراب والبراهين لا يعرفون الروحانيات والسان العربي مشحون بالمجازات
والاستعارات وعندي انه لو كان ذلك كذلك لما كان فائدة الكلام الالهي مطابقة
في الاستدلالات وسنشير الى شيء منها اشارة مما يتنبه ارباب الالباب على
ما ستيلي عليك الكتاب وايضا من لم تقدر على فهم حقائق صفات ولذات
مع ما له من القوى كيف تنال له نيلها والكشف حقا يتمانع عرائه عنها ومن كان
في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا كشف وتبيين وبيان
كشفا وتفسير الايات بمعنى مبهمات لمقصدنا من القرآن الكريم والقرآن العظيم
ان الذي نعتقد ويؤيد صحة اعتقادنا بالوقوع امور اولها ما اشرنا اليه اولا
من انه معلوم بالضرورة من دين سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه وآله الطيبين
افضل صلوات المصلين ولا يخفى ان اثبات النبوة مطلقا لا يوقف على هذا
وثانيها انه ممكن عقلا والمخبر الكبير اخبر عنه قطعا فلا وجه لانكاره اصلا بل
يجب تقريره جزما وهذا اعز ما مضى آنفا لوجوه لا يخفى تعطى لها وثالثها
انه ممكن والحكيم كما لعدالته والوفاء اقتضت وقوعها ورابعها انه علم
بالمثل مرة احياء الموتى سلم انه يمكن ان يستفاد من كلامه تعالى هذه الوجوه
كلها فان في كلامه تعالى ايات بينات محكمات لا يمكن الوقوع بمقتضى الحكمة في
الثانيين اما الامكان فاشير الى بيانه فانه تعالى قادر على امور يعرف بها ومنها
هذا او اوضح هذه الطائفة بامور الاول ما وقع في الواقعة جوابا عن اصحاب
الشمال فانهم حيث قالوا اذا متنا وكنا ترابا وعظاما انا لمبعوثون او
اباؤنا الاولون قال الله تعالى ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم واشير الى امكان هذا باربعة وجوه اولها قوله تعالى افرايتم ما

انتم تخلقونه ام نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على
ان نبدل امثالكم وننشاكم فيما لا تعلمون قال الامام فخر الدين محمد الرازي
رحمه الله وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع
وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشرك كل الاعضاء وكيف
غسلها بالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة
الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الظليلة والحاصل ان تلك
الاجزاء كانت متفرقة جدا ولا في اطراف العالم ثم ان الله تعالى جمعها في بدن
ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها واقفا الى
قرار الرحم فاذا كان هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص
فاذا افرقت بالموت مرة اخرى فكيف يعسر عليه جمعها مرة اخرى هذا
تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج
يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله
وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه
على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في
القبور وقال في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك
لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقال في سورة لا اقسم انا خلقنا
نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال في سورة الطارق
فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر انتهى كلام الامام
بعبارته واقول هذا الوجه على ما كشفه لائح عن وجوه خدش حيث
اعتبر مقدمات لا حاجة اليها ولا دلالة عليها مع امكان المناقشة فيها

وفي استدراجها الدعوى بعد تسليمها وتقدسني لي في غيره وجه اوجه تورد انه
تعالى يقول للقائلين المكذبين الذين تكرون البعث وتستبعدونه انكم لا تخلقون الشيء
الذي حسبتم ان الانسان يخلق منه حتى لو لم يخلق مرة اخرى لم يخلق الانسان ما نبا بل الله تعالى
يخلق الانسان وعادته بقدرته وارادته وبعموم قدرته وشمول علمه وارادته
قادر على ان يخلق الانسان الاول مرة اخرى كما خلقه اولا من الشيء الذي خلقه ثانيا
فيما يعيده او من امر آخر وعلى الوجهين يوجه لا تعلمونه فما لا تعلمونه فلا وجه لاستبعادكم
واستنكاركم ويويد الاول ورد في الاخبار من امطار السماء بماء كالمني عند
المبعث ثم وجه الاستبعاد الوجهين من الآية لا يخفى على من له دراية وثانيها
قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الآية قال الامام
وجه الاستدلال ان الحب واقع من بطون مشتوق غير مشعوف كالارز ذو
الشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك من اشكاله اذا وقع في الارض الندية
واستولى عليه الماء والتراب بالنظر العقلي بعضي ان تنفتق وتنشق لان
احدهما يمكن لحصول المعونة فيما حيا اولى ثم انه لا يشق بل ينتفخ محفوظا ثم
اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منه فرخان وفوقه من رأسها
صاعدة واخرى تشبث بها في الارض واما النوى فيخرج منه النخلة العظيمة
التي تسبيها بحر اكثر الناس عن قطعه اذا وقع في الارض النديه بتعلق باذن الله
تعالى وتصير مجموع النوى على نصفين يخرج من احد النصفين الجزء الصاعد
ومن الثاني الهابط اما الصاعد فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق الارض
والحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجران احدهما خسف صاعد والآخر
يميل هابط مع اكاد العنصر والتي وطبع النواة والماء والهواء والمرتبة

فلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة لهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء
وتركيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في سورة الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا
عليها الماء اهتزت وربت هذا تمام كلام الامام في المرام ويحتاج الى اتمام
بزيادة تحرير لما فيه من البعض والابرام وثالثها قوله تعالى افرايتم الماء الذي
تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون قال الامام وجه الاستدلال
بذلك وجوه اولها ان الماء جسم يميل بالطبع واصعاد السيل على خلاف
الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الكاصية ويصعد ما من شانه الهبوط
والنزول وثانيها ان كون تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها وتالثها
يسيرها بالرياح ورابعها انزالها في مطان الحاجة والارض الجزر وكل ذلك
يدل على جواز الحشر اما صعود السيل فلانه خلاف الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا
يجوز ان يطير الحيوة والرطوبة من قوة التراب والثاني لما قدر على جمع
تلك الذوات بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء المتراكمة والثالث يسير
الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى
بعض فلم لا يجوز ههنا والرابع انه تعالى انشأ السحاب بحيث الناس
اليه فتهيأ لحاجة الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوه الى
الثواب والعقاب اولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في
مواضع من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الذي
خلق السموات الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال هو الذي يرسل
الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون الى قوله تعالى يعيد وفيها ما فيها
ورابعها قوله تعالى افرايتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون

قال الامام وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة رابطة وايضا
النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجر باردة رطبة فاذا
امسك الله في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع تقدير من
هذه الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك كيف يعجز عن تركيب الحيوان وتأليفها
وان الله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس حيث قال جعل لكم من الشجر الاخضر نارا
واعلم ان الله تعالى ذكر في هذه السورة اعراضا والنار وذكر في النحل امر الهواء
ام من يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله ام من يبدأ الخلق ثم يعيده وذكر الارض
في قوله وترى الارض هامدة فكأنه سبحانه بين ان العناصر الاربعة على جميع احوالها
شاهدة بامكان الحشر والنشر هذا كلامه وفيه مقامان الاول في الامور
الدالة على امكان الحشر على ما يستفاد من كلام الامام ان الله تعالى يقول ملكت قادرا
على الاتي واولا فلان اكون قادرا على الاعادة اولى وهذه الدلالة تقريباتي
العقل ظاهرة والله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم
امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله اذا كنا عظاما ورفاتا
انا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا قل الذي فطركم اول مرة ومنها
في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده وهو على الله يسير ومنها قوله المثل
الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي انشأها اول مرة هذا تمام كلامه ولا يخفى ان في
بعض الاستدلالات بهذه الايات على ما هو من الدعوى مناقشات الامر الثالث
قال الامام الاستدلال بالقدرة على السموات على القدرة على الحشر في ايات
منها في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على
ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وفي الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق

السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير
ومنها في سورة ق افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد والمرفوع
فلما سيأتي في المقالة الرابعة ثم اقول يمكن ان يفسر الايات المتلوة بوجوه اخر
لعلها اقرب والطف مما افاده الامام على ما فصلناه في رسائل مطلع الفرقان الذي
اطلعنا فيه شاهنشاها من انوار القرآن والان اشير اجمالا الى وجه مقنع بوجه فاقول
لعل المنكر المستبعد المستبعد وجود النار والماء في الموتى المدفونة في الارض في
مكانه الاجزاء وحسب لزوم وجود العناصر كلها في بدن الميت فالحق سبحانه
ازال الاستبعاد في ايات بينات ممنات بكيفية حدوث النار لا عن نار
والماء لا عن ماء ومن الاجزاء الارضية عاما ما تلونا عليك فتفطن بهذا واما حديث
الحب والنوى فله تفسير وجيه موجه يكشف جماله من الانوار اسرار ولعلك ترى
من هذه المعات لمحات والكشف الكافي يوقف بالمعارف المنصورية الامعة
بالانوار الواضحة النورانية هذا تمام كلام الامام وسائر المفسرين الاعلام ولا يخفى ما فيه من
الشغب والابرام والمناقشة في التمام لافاده المرام وتعليل هذه الاحكام لسعة المقام
وانا ارى ان اشير الى شيء مما سنح لي من التفسير الجديد الغير البعيد فاقول ظواهر تلك
الايات ظاهرة في ان المعنيين المتعجبين المستبعدين يستبعدون الرجع والبعث
لانهم يدعون الاستحالة وانه مع ذلك لما ارتكزت في الاوهام العامية العاجية من
ان البدن اذا صار ترابا وتمزق وتحرق وتفتت وتشتت كيف يرجع ويجمع ويصير
بدنا مثل الاول ومن ذا الذي يوقف تلك الاجزاء حتى يطلبها ومن ذا الذي
تقدر على جمعها بعد تفرقها في الجهات والاقطار واطراف الارض والسماء فالحق سبحانه

وتعالى ازال سور الاستبعاد بانه سو الذى يعلم تلك الاجزاء وعلم محيط بما يعزب منها
وذلك سو الذى يحفظ الارض منهم وعنده كتاب حفيظ محفوظ فيه كل شئ فهو العالم
بتلك الاجزاء وسو القادر على ارجعها وجمعها مرة اخرى وانها كانت مفرقة فى
المرة الاولى فجمعها فى المرة الثانية لا يخرج عما فى قدرته وتصرفه من الارض والسماء
مفرقة بالكواكب التى بها يحفظها عما يتصاعد اليها وليس لها مزاج تتخللها امثال
هذه الاجزاء واذا تفرقت حماد ونبا وما حولها عادت مجتمعة كما اجتمعت اولا
بما فيها من الرواسى التى تشأ منها الحيوانات والنباتات والانهار والعيون
الموجبة لاشائها واحيائها وفى ذلك من جمع الاجزاء بعد تفرقها ما لا يخفى و
كذلك نزل من السماء ماء مبارك لعدة الامات والاحياء ايضا وبعده يجمع اجزاء
مفرقة مشتة جوا اولا فيحصل منه بدن فكذلك وتمثل ذلك يكون الخروج والبعث
والجمع ثانيا وبعد ايظهر ان هذا الاستبعاد انما هو عناد وتكذيب للرسل العالمين
الصادقين جهلا وعنادا كما اعتاد منه السفلة الجهلة حيث كذبوا الانبياء
السابقين عليهم السلام فكذب رسولنا عليه الصلوة والسلام فى الاخبار
عن البعث كتكذيب سائر الرسل جهلا وعنادا ومحض الاستكبار والاستبعاد ثم ان
تعالى اشار الى ازالة الاستبعاد المذكور المستند الى وجه اخر اجمالى فقال ان لم
يحصل فى الخلق الاول وجمع الاجزاء اولا اعياء وعجز وتعب لتعذر قصور وفتور
فكذلك فى الخلق الثانى الذى هو مثل الاول جمعا لا يكون عجز وقصور وفتور بل
اولئك المكذبون المستبعدون لا يعرفون حالهم وهم فى جبوتهم وداعتهم لباس
وليس من خلق جديد حيث يتخلل منها الاجزاء وبعبارتى بدلها بالعوض اصح وذا الخلق
الجديد ابدا نهم مع تعاميهم عن الاستبعاد فى الخروج خروج وعناد ولا يخفى ان هذا

فى اللبس

فى اللبس وجه وجيه سديد جديد غير بعيد فعلى عهدة ما هذا اللبس لباس وسوء تشبيه حسن
لانه اشعار ولو لم يكن فى ازدراء المنكرين ازراء السامع لاحد ان يقول فى تعبير
اللبس بالالتباس التباس اللبس باللباس لما التبس عليه ان المصدر يعمى الالباس
والاستباء فان اللبس اذا لم يكن مصدرا ورد مخفف اللباس والملبوس كقولهم فى
المثل لبسهم فى حشهم لبسهم فى عالتهم وقال شارح الامثال اللبس الاول بفتح اللام
اسم الملبوس والثانى بكسره مصدر لبس يلبس لبسا كعلم يعلم علما ومن قرأ فى الموضعين
بالفتح او فيهما بالكسر فقد خالف الرواية والدراية اما الرواية فظاهرة من
السماع وان المثل ورد بفتح الاول وكسر الثانى واما الدراية فلان الغرض
ان الملبوسات والثياب المندرسة الوسخة المخرقة التى لهم فى زمن العالمية
هى باعيانها فى زمن حشرهم باقية ملبوسة واحدة فى زمن العالمية وهم فى تلك الحالة
باقرارهم اعلى النزع والخلع ولا اصلاحها وستر خروقها وازالة اوساخها
وبالكسر فى الموضعين والفتح فيهما يفوت الغرض ثم شرع فى حكى كيفية ورود
هذا المثل ومورده بما لا فائدة فى حكايته وتعلقه بالغرض عنه والغرض ان اللبس
بفتح اللام بمعنى الملبوس وهو اللباس وارد فى كلام العرب ولو لم يكن كذلك
جميعه جائز كونه مجازا ايضا على ان اللباس يكون سببا للبس والالتباس ولا يخفى
ان هذا المجاز جائز على القوانين الادبية والاصول العربية وفى هذه الكلمة الطيبة
تنبيه لهما من لا تنبه له وكما انه جائز ان يكون مجازا مرسلا جائز ان يكون الاستعارة
مبنية على تشبيه بوجه وجيه على انه لو كان اللبس مصدرا بمعنى الالباس امكن
حمله على ما فسرنا به بوجه وجه لطيف فتنظر له فضع هذا حاصل السفير الذى اثرنا
اكم فى جبوتكم هذا فى خلق جديد وانما التبس واشتبه عليكم حالكم المقالة الثالثة

فی رد شبهة المنکرین فی ایجاد ملة الیاسة واولئک هم الملحدون فی الملة الاسلامیة
ومنهم من تشبث باذیال الفلاسفة فحفظ شیئا وغابت عنه اشیاء ولنا صل
اولا اصلا اصیلا بتمهیدات وقواعد وفوائد فاقول انی ورت وقرت
امکان المعاد الجسمانی علی ما وردت الشریعة الحقة التی اتی بها سیدنا محمد صلی الله علیه وعلی آله
وجهة عدیدة وبرزت بها ولا اجد فی کلام غیری وعن کلامی الیه سبیلا ولا مرشدا
ودلیلا الا ان الآن اشیر الی وجه مقنع مع انه غیر مقنع ستر وخفی مع اظهار
النظار مع کثرتهم وتهالکهم فی الاستحقار والاستصغار فاقول ان الانسان واحد
عیسی له جزء ان بدن عنصری وروح بسیط ولا خلاف بین اصحاب الشریعة و
ارباب الحکمة فی هذا وانما النزاع فی ان النفس هل هی مجردة او مجسمة
قاعدة وتمهید کثیرا ما یکون المنظور الیه المتعلق بالذات من امر واحد
عیسی احد اجزائه وان نظر الی الاجزاء الاخر کان النظر بوصف احوال تلک
الجزء الآخر المنظور الیه المتعلق بالذات امانری کمثل نظر الحکمی فی الکواکب
وافلاکها فالمنظور الیه المتعلق بالذات من جزئی الانسان هو الروح الالهی
قاعدة اخری هذا الروح هو العامل الفاعل المتصرف المدرک المکلف
حقیقة والقوی البدنیة الات کالقلم فی هذه الملکات والبدن رکب فالطاعة
والعصیان والاحسان والکفران انما تاتی من الروح وهو المستحق بالعقاب و
افعاله للعقاب والثواب دون البدن والبدن کالة شبکة ومشکوک لهذا
الطائر القدسی الالهی وذلک ان البدن اذا تم صورة میکله ولکل استعداد
بمزاجه فصار کعثیلة مستعدة للاشتعال تترقب النار فاذا سعل بالنار فاض المبدء
المبدء المبدع المصور الفاعض روحا فتشخص ذلک الروح لهیات بدنه فصار

البدن

البدن سعلة انسانا صورة وهو بالحقیقة الروح تمهید لهذا الروح
الالهی ضربان من التعلق لهذا البدن العنصری اولها اولی وهو تعلقه بالروح الحیوانی
المنبعث من التجلب الکاری الساری فی الشرایین وثانیهما ثانوی بالاعضاء
الکثیفة قاعدة وشبهة کل صورة ونفس وطبیعة تعلق بجسم اذا قرب وجاز
تصور وفتور فی تعلقه بجزء منه یشتد ویزداد توجه وتعلقه بالاجزاء الاخر
وهذا مما لا یخفی علی من عرف الصور والمحسوس والطبایع وخواصها واثارها
ثم بعد تمهید القواعد والفوائد اقول ان الروح الالهی اذا ثبت
برمته او مدة متعلقا ببدن ثم انحرف مزاج الروح الحیوانی وکاد ان یخرج
عن صلاحیة التعلق اشتد وازداد التعلق الثانوی للروح الالهی بالاعضاء
ولهذا تری عند قرب الموت انشاشا ثم بعد قطع العلاقة الاولی وزوال
الالات والقوی بقی من الثانی اعلاها وبهذا تتعین الاجزاء بقین ما ثم عند
المحشر اذا جمع وتالف تلک الاجزاء بعینها وتم صورة البدن ثانیا وحصل فیه
الروح الحیوانی مرة اخری عاد تعلق الروح کالمرة الاولی وکان التعلق بالاجزاء
الاخر احداثا لحدوث نفس اخری فالمعاد عود الروح الی البدن لینال الجزاء فانه
هو الذی کان عاصیا او مطیعا وهو المستحق بافعاله وافعاله للعقاب والثواب
دون البدن فان قلت علی ما قررتم لم یکن الشخص الانسانی بعینه معادا قلت
ان الذی دل علیه النصوص ومن ضروریات الدین ان المکلف المطیع او
العاصی بشخصه معاد الی مادة بدنه وذلک هو الروح الباقی بشخصه فالمعاد الحقیقی
المعاد هو الروح بشخصه مع مادة البدن بعینها والنصوص لا یتعدی
عن هذا مما اقررنا فی سائر کتبنا امکان عود شخص الانسان بعینه بوجوه اخر

وسنشير الى شئ منها شم ان كثيرا من المسلمين كالغزالي جوزوا معاده البدن المحشور
للبدن الاول وفيه ما فيه ولما كان مبنى المكان عود الشخص موقوفا على تجميع حصته
وكيفيته العود وهذا غير مناسب لهذه الرسالة تركناه ومن اراد ان يحقق
عنده حصته اعادة الشخص فليرجع الى ما حققته من الحكمة المنصورة تالامعة باللوامع
النورية وحيث ناسب ما ذكرنا فيما مضى ان الشيخ الرئيس لعوارضات النفس و
جوهريتها قائل وهذا الجوهر مفيك واحد بل هو انت عند التحقيق قال غيره من
الحكماء انت انت بنفسك لا بدنك وقرروا ان النفس هي التي تشير اليها كل واحد بانا
تذكرة لتبصرة ان الحكماء عرفوا النفس الانساني بانها كمال اول لجسم
طبيعي آلي من جهة ما يتغذو وينمو ويتوالد وتتحرك بالارادة وتدرك الجزئيات
والكليات وقرروا ان النفس لهذه الصفة مجردة وانها تقوم بها تحصل الاعضاء
وصورها وهي كمالات ثانوية وتملك بعد الاستبصار والتامل والافكار
تقدر على ردايرادات ودفع الشبهات ورفع شبه وتوقف بعد ما تتوقف
كيفية عود صور الاعضاء في الاجزاء تذكرة لزيادة تبصرة
ان بعض الاعلام من اهل الكلام قرر ان للروح بعد المفارقة من البدن
نظرا وتوجها اليه والباطون فيه زادوا فقالوا لو استقى فيه آثار التعلق من غير
تعلق ولا يذهب عليك انه لو بدل التوجه والنظر بعزب من التعلق وبعض
الآثار ارتفع الغبار عن انظار النظار واندفع كثير من الشبه والاشكالات
واكثر كثير من الاشكالات منها جريان برهان بطلان الشايع في الحشر
ودفع هذا عما احببناه واريناه، على هذا ان النفس بعد تمام تعلقها بالبدن
تتعلق بالارواح الحيوانية اولا وبالاعضاء البدنية ثانيا وعند المفارقة

ينقطع التعلق الاول اولا وستى من الثاني تعلق ما فهذا القدر من التعلق الباقي
سمي الاجزاء وان كان ضعيفا جدا لمنع حدوث نفس اخرى بعد الشام هذه الاجزاء
وحدوث مزاج شابه للاول فيها فهذا الذي حررنا وبغيره مما نزلت به وقررناه في
مقره نظير عدم الجريان والغوص من الحشر والشايع فان الشايع على ما قرره وحررته
سوى قطع تعلق نفس عن البدن الذي كان متعلقه به بالكلية وتعلقه ببدن آخر والحشر
هو عود التعلق الاتم بالاجزاء التي كان بها متعلقا بعد قطع ذلك التعلق وبقاء
تعلق ما دون هذا ومنها تعين الاجزاء المعادة من بين سائرها وسائر الاجزاء
ومنها وجه عود اجزاء دون غيرها ومنها شرائط الشايع على ما حررنا
وقررنا في مواضع كتبنا ومنها وجه تطهير البدن الميت ونفي الثاني وزرات
عنه ولهذا وجه آخر اوحى اشرت اليه في مواضع اخر ومنها التلقين و
الخطاب ومنها ما يكون في التبرء من النعيم والعذاب ومنها وجه سوال
منكر ونكير وبشر وبشير ومنها وجه شهادة الجوارح والاعضاء يوم الجزاء
ومنها رعاية الموتى بالزيارة والتوابة ومنها بطلان زعم من زعم انه
ليس بين البدن الاول والمعاد اجزاء مشتركة اصلا فان وجه هذه كلها
تتضح مما قررنا وحررنا على ما حررنا وقررنا ازالة شبهة وازاحة ظلمة
المنكرون لتشكرون كثيرا مما ورد في الشريعة الحقة من الزيارة والدعاء والتوابة
والتلقين والخطاب وقراءة الكتاب وتعلمهم يقولون ان الشخص الذي يستفيدون
منه ويتراؤون عليه القرآن ويتكلمون معه لم يكن قادرا على شئ مما يطلبون منه
في حضوته مع ما له من الاعضاء والقوى ولم يكن يفهم شيئا من هذه الخطابات
التي يخاطبونه بها فكيف قدر وفهم بعد زوال القوى عنه فان حظر هذا بالكلية

او تمثل في خيالك فاعلم ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولقد حررنا وجه هذه المسئلة
بوجوه شتى في غير الكتاب الكريم والان اسرالى وجه متقن قريب من افهام
الانام ومدارك الخواص في العوام فنقول ان الاشراقيين ومن وافقهم من
الصوفية قائلون بعالم المثال وان النفس بعد المفارقة عن الابدان العنصرية
تتعلق بابدان مثالية فجواب امثال هذه الشبهات على قولهم ظ وعلى عدم القول
بهذا فاكثر الصواب ما قررناه في مؤلفاتنا ومن اراد هذا فليطلب من مظانها
وبعد هذا يمكن ان يوجه هذا بوجه متقن غير خال عن خال فيقال ان كثرة الاشتغال
بالبدن قد منع شدة التوجه المستتبعة لاجابة الدعوة وفهم الخطاب من الجاء
الملك الموكل وتعليمه وتفهيمه او من الشيطان ببعض اصحاب الخذلان ان كان
له سلطان وبهذا يظهر وجه الدعاء والسؤال وللقراءة ثواب ينال

شبهة وتذكرة ان الاجزاء التي يتحقق التعلق بها ليست من الاجزاء الاصلية
التي اصطلح المتكلمون واثبتها المتكلمون بوجوه وجهة اشرت اليها في مظانها
كتبنا ولا جميع الاجزاء في تمام مدة البقاء بل ما لا يخلع ولا طول الاجزاء التي فارقت
عنها بوجوه شتى بل التي وزناها وحررناها واوضحنا بردها بالايرادات وحل الاشكالات
والشبه والاستفهامات ثم بعد تمهيد هذا او تاصيله نشتغل برد شبه المنكرين
فنقول اقوى شبههم واولها بالرد ما اخذوه من الفلاسفة وذلك اجزاء
برهان بطلان التناسخ وجوابه ما اشير اليه غير مرة من ان تعلق النفس الاولى
بالبدن واجزائها مانع من حدوث نفس اقوى ولهذا اجوبة اخر صواب
قررته في مؤلفاتي واما كلام اهل الكلام في هذا وشاغباتهم في برهان بطلان التناسخ
فلا تفيد الا زيادة اصرار المنكرين وقد نسب الى الشيخ الرئيس الى علي ابن سينا

رسالته تيزاى منها هذا والاظهر عندى ان ذلك ليس كذلك فان كلا منهما لا يتأتى
كلامه كيف وفيها امور واهية لا تخفى ومنها على المتوسم دائبة بل الظاهر من كتب
الشيخ انه لا ينكر المعاد الجسماني حال من غير موضع من كتبه ان المعاد قسمان
جسماني وروحاني اما الجسماني فقد اغنانا عن بيانه الشريعة الحقة التي اتى بها
سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فشغل بمثله **الشبهة الثانية**
ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وجه التوقف اما على تقدير كونه
ايجاد بعد الفناء فظ واما على تقدير كونه جمعا بعد التفرق والموت فلتقطع بفناء
السالف والمزاج واجاب المتكلمون بمنع امتناع اعادة المعدوم وبانه لو سلم
فانما يراد اعادة الاجزاء التي ما كانت عليه من السالف والحيوة وكذلك
ولا يضر كون المعاد مثل المبتدا لا عينه اقول الصواب ان هذا الجواب
غير صواب فان الكارهم امتناع اعادة المعدوم مكابرة وما اوردوه في رد
الدلائل مردود وتسليمهم هذا لا ينفعهم فان الانسان المكلف المطيع او العاصي
على ما قرروه وصرحوا به انما هو البدن فقط على قول ومجموع الروح والبدن
على قول وعلى القولين اذا لم يكن المعاد هو البدن الاول بعينه لم يكن الشخص
الاول معادا فلم يكن مجازاته جزاء عن العمل المتعلق بالشخص الاول معاد حقيقة ثم ان
الصواب في الجواب على زعمهم هو الآتي وتقدير تقرير توريم ان المعاد في المعاد
ليس هو البدن الاول بعينه بل مثله مع انه غير صواب والصواب غيره والمعاد
عينه على ما ستعرفه انا لا نم توقف المعاد على اعادة المعدوم بل المعاد في المعاد
انما هو المخاطب بالتكليف الذي ظهر منه الاطاعة والعصيان وذلك انما هو
الروح ومعاده عوده الى البدن لينال الجزاء فانه كان ويكون هو الفاعل المدرك

فهو المستحق للعقاب والثواب لا يماك كثير من المكالف كالصلوة والصوم بدنه
صادرة من البدن لانا نقول انها من الروح في البدن والروح هو الذي يباشر
هذه الاعمال بالالات البدنه والمقصد من الكل تكليف الروح وتهذيبه بدن اطاع به
واعصى وان اصر قصر جهلا او تجاهلا على ان فاعل الافعال البدنه انما هو البدن
باجزائها لانها ظاهرة منها قلت لكلا والتعليل عليل وبون بين المظهر والفاعل
وبين الآله والحامل فان الكتابه ظاهرة من القلم وهو مظهرها ولا تكون فاعلا لها
اصلا ومن نظر اليه وقصر نظره عليه فمن قصر نظره لعله كتب انه فاعلها وكذا
السيف ليس بفاعل قطعا ومن قطع ظلما بسيفه عضو احد يحازونه عملا او شرعا
لا بكسر سيفه والحق ان الفاعل المدرك العامل انما هو النفس والبدن بما له من القوى و
الاجزاء الآلتها والذي يعمل ويعمل ويدرك وينال المثيب والعقب او الراحة و
الاستراحه انما هو النفس بنفسها وبالبدن من الاجزاء والقوى الالات وادوات
واصل الاجزاء انما هو المصدر لا المظهر ومن الامثال السائره قالت الجدار للوتد
لم تشقني قال الوتد سل عمن يدقني على انا ورنان البدن بما له من الاجزاء معاد
الصفه والذي لا يعاد باسنى حصه وصفاته تلك الاجزاء وحال مثل الاجزاء لا يلزم
البقاء على الهيئة والصفة السابقه الاولى مثلا اذا قتل شاب احدا فلما
عدا وظهر بزاي شيبه فهل يجوز عقلا وشرعا عدم الجزاء بنا على عدم بقاء الشباب
وصفات كان عليها قاتلا وعلى هذا يكون المعاد من الاجزاء مظاهر الافعال كلها
هذا وان كان مستبعدا فليس بمستنكر وليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد
هذا ظهر وجه في شهاده الجوارح على ان في هذه الشهاده شهاده ودلاله على
ربنا عن فاعله صدوره ان الشاهد غير المشهود عليه الشبهة الثالثه

تواكل انسان انسانا وصار غذاء له فالاجزاء المأكوله اما ان يعاد في بدن
الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وانيفيا
اذا كان الآكل كافرا والمأكول مومنا يلزم عدم المثيب او تنعيم العاصي
والمكلون اجابوا بان المحشور انما هو الاجزاء الاصليه الباقيه من اول العمر
الى اخره والحق سبحانه يحفظها عن ان تصير اجزاء البدن آخر واقول
بهذا الكاتبي والحق ان الاجزاء الاصليه التي اصلوها لا اصل لها اصلا
فالصواب في الجواب ما مر غير مره وسياتي تحقيقه ثم اقول ان الاجزاء
المعاده من البدن الاول في المعاد انما هي الاجزاء التي فارقت عنها النفس
لا بالكليه حتى تعلقها بها وما يؤيد هذا ما ورد في الحديث ما نصه ان الانسان
سبعة من عجب الذنب والعجب بفتح العين وسكون الجيم هو العظم والصلب
ولعله اراد به الاجزاء الاصليه وهي التي الاجزاء الكثيفه دون الارواح
اللطيفه والذنب هو الآخر مقابلا للراس وهو الاول فالاجزاء الحاصله
الباقيه عند مفارقه النفس كانها ذنب واخر وتمام ومقطع لتمام للاجزاء
التي ابتداء منها التنفيه وهي المشبهه بالراس وذلك ان في البدن اجزاء
تعلقت بها النفس اولا وهي الاجزاء الاوليه وكدث اجزاء اخر لها بها خلقنا
وهي الاجزاء الثانويه والباقيه اخرا هي التي تعلقت بها النفس اولا على استمرار
البقاء وعدم البقاء شبهت بالعظم ولكون الذنب آخرا نا شيا من الراس على ما
شرحه ارباب التشريح سميت بالذنب هذا وجه من التاويل بل الخبر
غير بعيد واما المشهور عند الجمهور من انه في اخر النخع عظم صلب منه يبعث
الانسان وكيشر فيه ما فيه وقول نقل على انه كوكب لم يذكر ذلك فان في الطبيعة

التي لا يبقى منه

عجاب ولا سباب انعقادات على غرائب ثم بعد ما مهدنا من التعلق لا يخفى وجه
عدم صيرورة الاجزاء المحشورة من بدن اجزاء لبدن اخر بصير محشورة ايضا تتعلق
بنفس اخرى والا لزم تعلق نفسين باجزاء ما بعينها وهذا مما يمنع على ما اوضحنا
في مواضع اخرى للاحاك لو كان المحشور هو الاجزاء الاصلية عند المفارقة لزم
ان يكون المحشور من بدن الشيخ شيخا ومن بدن الصبي صبيا وكثير من الاخبار والآثار
نافية لانا نقول المعاد في المعاد والمحشور في المحشر انما هي تلك الاجزاء بموادها
وهيئاتها التي كانت بسببها من تلك المواد ما يشاء وليس شيء من الشيخوخة والسباب
من تلك الاجزاء ولا لازما لها وعلى تقدير الالزام عود الاجزاء الى ابي من اظفار
الاصلية كلها يمكن ان يحاك عجب الذنب كما انه اصل ينبوع عليه سائر الاجزاء
متراجعا ومتداعيا وضرب من المعاد ايضا ولا يلزم عود كل جزء بل عود اجزاء
لها خصوصيات فلو سلم ضرورة اجزاء بدن اخر فلزوم عودها
في كليتها عنيم عما الى سبحانه وتعالى فيفصل بالعدل فيعطي كل مستحق حقه

الشبهة الرابعة انا لا نعادة لا غرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض
ان كان عائدا اليه كان نقصا له يجب تنزيهه عنه وان كان عائدا الى العبد
لزم خلاف الحكمة والعدالة كان ذلك الغرض ان كان ايصال الم فهو غير لائق
بالحكيم العادل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحيوانية دفع الالام
والف في هذا الكتب ورسائل فلزم ان يوصله اولا حتى تفضل اليه لذة جنة
وذلك ايضا لا يليق بالحكيم وعمل يليق بالحكيم العادل ان يوصل اولا احدا ليدفع
عنه هذا الالم ومن ذا الذي يريد احدا باحد فسيط بعض اعضاء ثم يقطع
عليه المراسم ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن هذا بمنع لزوم الغرض ودفع الكلو

فان الطعام وان كان حيوانيا فزوال
لا يلتذ به من كان متمليا سبعا
وانما يلتذ الجائع وكذلك سائر
اللذات الحسية كان العلماء الباطنيا
تيقنوا او قرروا انها دفع الالام

عنه ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم ثم منع كون اللذة دفعا للالم
ثم منع كون اللذات الاخروية كالدنيوية لسلزم كونها دفعا للالم وانتقول
كما نمنع كل منع بوجه ثم نقول الصواب في الجواب ان الغرض نيل الجزاء و
ظهور صدق الانباء وايصال اللذة والالم كليهما جزاء ولا يلزم ان يكون ايصال
اللذة بالالام اولا ولم لا يجوز ان يكون الالم حاصلا بما كسبه واكتسبه عادة
وطبعا **تفصيل هذا وتوضيحه** انا نختار ان الغرض ايلام العصاة والاشقياء
جزاء لاعمالهم القبيحة وتنعيم السعداء والاذاذهم جزاء لاعمالهم الحسنة ولما كان
المعاد في المعاد هو هذا البدن الذي كان في هذه النشأة كانت لوازمه من
النشأة الآخرة كلوازمه في هذه النشأة فانه كما انه يجوع في هذه النشأة يلوازم
بدنه ومزاجه كذلك في النشأة الاخرة الذي يكون المعاد فيه هذا البدن يجوع يلوازم
مزاجه وبدنه والتألم والالذاذ يجوز ان تتأخر عن الالم فاذا حصل لذا تجرع
الجوع في هذه النشأة لزنده وصوته لا ضير ان يطعم اسفنجة من نشأة اخرى بعد
اطعمه وملاذ او دفع بها الالم الحاصل له في النشأة الدنيوية بسببه اثره وان لا يدفع
جائعا جزاء لاعمالهم الحسنة هذا وجهان من الجواب لكل وجه بوجه **زيادة تفصيل**
يحصل بها المحصل حل جل اشكالات ردوها الى جهالات منها الاشكال الرابع
وذلك على ما ترى ان الاشتهاء وطلب الغذاء اما لدفع الم الجوع وهو كما نه عرض
حادث من انصباب السودا الى فم المعدة واما لطلب البدن بدل ما تحلل ثم البدل
الوارد من هذه النشأة الدنيوية اما اكثر مما يحلل كما في سن الصبي والنمو
واما مثله وذلك في سن الوقوف والشباب واما اقل وهو في الشيخوخة والذبول
ونفصيله على تلك الحالات مر الغذاء فضلات فان تلك الاغذية لكيفياتها غير صالحة

لان بصيرتها من اجزاء المعدى وتلك الفضلات هي المورثة لرداءة اى لان الاعراض
وبروز الاوساخ والقاذورات واغذاء الجنة لطيفة لا يفضل عنها فضلة ولا ينقص
عن المتحلل ولا يزيد عليه فاهل الجنة واقفون وهم شبان دائما ولعدم فضل الفضلات
شيء من الاوساخ والقاذورات وشهوتهم وطبيعتهم الغذاء ليس لدفع الجوع المولم
السوداوية المنصبة واشتهاء ما لم يكن غذاء بدلا ولانما ينافي الغذاء ان كان لم يكن
لدفع الم بل يكون لنيل ما ينال الذ واتم من اللذة ولانم ان كل مذوق لا يفيد الا
دفع الالم وفي الجنة ملاذ جميع المدارك فليدرك هذا ولا يخفى ان المنفطن بما اشرت
اليه لا يخفى عليه اسرار كثير من الاحاديث والايات الواردة في النشورات تفصيلا

المقالة الرابعة في ان المعاد الجسماني واقع هي باشارة اجمالية الى
حالاته وقد اتضح مما مضى من مقالاتنا ما في بهذا فانا اشرنا الى ان المعاد
الجسماني من ضروريات دين سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وان العدالة والحكمة الالهية تقتضي هذا
خالف كثيرا من المكلفين الصالحين اعمارهم في الطاعات لا تساوي لهم النعمات
وما يتبعها من اللذات وتمام الجهل العصاة اكثر بالكيات بسط وايضاح
ان المعاد والاحياء بعد الموت واقع في الشاهد بنا ما في الانسانية بمقتضى
الحكمة في الشاهد الاخر فحسانه ان الحكيم والعدالة والوفاء بالوعد معتضية
لاثابة المحسن والاولان مع القول بحسن الوفاء بالوعيد تعذيب العاصي والى هذا
اشير في ايات منها قوله تعالى يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدأ
الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها
في طه ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل

للذين كفروا من النار ثم لا يخفى ان المتكلمين عن اوهامهم قرروا ان مقتضى الذي
مضى انما هو البعث مطلقا ولا يلزم من هذا ان يكون جسمانيا ولا يخفى انه بهذا يرد
في الاثبات شبهات وعذى ان مولاهم مطلقا بل كل منها عند الجسماني ايضا
اما الوفاء فظاهر والتاويل غير قابل الا خلافه وحمل الكلام على الا يصار عنه
الا لامر ظاهر وهو غير ظاهر واما الحكمة كما لعدالة فلان الذي لم تنقطع المعقولات
ولم يدركها عقولنا هذه النشاة مع الاسباب والالات كيف يدركها بدونها
ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا بل بعض الحكمة انه ليس
مقتضى الحكمة على ما هو مقتضى الحكمة واما الوقوع في الدنيا فحيا، المولى فاشير
اليه في ايات منها قصة البقرة في سورة البقرة ومنها ما حكى الله تعالى عن
ابرهيم حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها ما يروى عن عيسى على نبينا
وعليه السلام قاتل الاقام ومنها قصة ادم وخلقه ومنها قصة كعزير وعيسى
حيث قال الله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب
الكهف ومنها قصة ايوب وذي قرنه وآتيناه اهله ومثلهم معهم فقوله وآتيناه
اهله يدل على انهم احياهم بعد ان ماتوا ومنها قوله في عيسى واذ تخلق من
الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني الله ومنها قوله اولا يذكر
الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا مذاما ذكر، ولا يخفى ما في هذا
ثم ان بعض المسلمين المؤمنين بالحشر كالغزالي قرر ان المحشور بدن آخر غير الاول
ولا يخفى ان الشريعة الحقة التي اتى بها سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ما في عن هذا بل الذي من مقتضى
دينه ان المعاد في المعاد هو البدن الاول بعينه والشبهات الداعية الى انكار
هذا كشبهات المنكرين راسا باطلة كشف حال بايضاح مقالة

ان الروح اذا فارق البدن العنصري مع بقاء تعلق ما ضعيف باجزاء مادته
للبدن الذي قطع التعلق عنه يلبث برهة او مدة في البرزخ والحق سبحانه وتعالى
حكمة وعنايته عطفه قوى جسمانية بها نال ما ينال وملك القوى اما ان كلفتها في بدن
عنصري فارق عنه عالما ما سوا الطارئ من مذاهب المسلمين من العلماء. واما في بدن اخر
مثالي عالما مثلثة وخيله بعض الصوفية والاشراقيين من الحكماء. وعلى الصورتين
سيصور مواعيد البشرى فيما ورد من عذاب القبر ونعيمه ثم الكل زوال بهذه القوة
عالم العقول الاول والافلاك المستفيدة بقاءها واما الانسان بالاعادة. و
التلاوة على وجوه اشرت اليها ولوجوه اخر وجهناها في رسالة اخرى
ثم بعد البرزخ وقيام قيامه الكبرى يعلق بالمادة الاولى مرة اخرى على ما مضى
هذا ولما علمت عندنا وظهر لنا من جميع احاديث سيدنا ان المحشور في
الاخرى تتعارفون وتزاورون وتتذاكرون احوال الدنيا وان لا مل
الجنة في الجنة لذات لا تحد ولا تحصى فان كل جنة عرضها كعرض السموات العلى
وابدانهم المحشورة وان كانت من المادة الاولى لكن في غاية اللطف و
نهاية الحسن والبهاء والصفاء وملك الابدان لا يضعف ولا شيء لا
يبلى سالمة عن الاعراض والعاهات والعلل والافات كما سالمة فيها ما
تشتهي الانفس وتلذ الاعين وفي وصفها تكل الالسن ولهم ملك لا يبلى وكما
انهم سالمون عن الاعراض البدنية كذلك هم آمنون عن الاعراض الردية
النفسية منهم دائما في فرح وسرور ولذة وراحة وحضور حضرة لهم في الجنان
حسان بهم انسهم **تنبيه وتبصرة** ان الغزالي في كتاب
سماه بتفصيل النشوة في الاسلام والزندقة بين ان للانسان نفسة وجودانية

ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي فمن اعترف بوجود ما اخبر الرسول صلعم عن وجوده
بوجه من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الاطلاق هذه الاقسام الخمسة وتذكر مثالها
في الاصطلاحات اما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل وهو
كوجود السماء والارض واما الوجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين
حالا وجوده خارج العين فيكون موجودا في الحس واختص به الحاس ولا يشاركه
غيره وذلك كما يشاهد النائم بل كما يشاهد المريض المستيقظ واما الوجود الخيالي
فهو صوره هذه المحسوسات اذا غابت عن حسك فانك تقدر على ان تخترع
في خيالك صورة فيل وفرس وان كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو
موجود بكمال صورته في ذهنك وان لم يكن في الخارج واما الوجود العقلي فهو ان
يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فتتلقى العقل مجرد معناه دون ان تثبت صورته
في خيال او خارج كالبيد فان لها صورة محسوسة ومخيلة ولها معنى وحقيقة وهو القدرة
على البطش وهو اليد العقلي وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم وهذا
ما تتلقاه العقل من غير ان يكون صورة خشب او قصب وغير ذلك من الصور
الخيالية والحسية واما الوجود الشبهي وهو ان لا يكون نفس الشيء موجودا لا
بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون
الموجود شيئا اخر شبيها في خاصة من خواصه وصفة من صفاته ثم قال بعد ما قال
اعلم ان من تاول جملة من اقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من
الصديقين وانما المكذب ان سمع جميع هذه المعاني وزعم ان ما قال لا معنى
له وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس او مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر
والزندقة ولا يلزم كفر المتاولين هذا ملخص كلامه ومحصل مرامه واقول

بما فتحه بفتح في التاويل باب وسيع ويبدو للزوار فضاء فسيح ويرد عليه ان ابن سينا مع علوه وعلوه في التاويلات وحمله الاحاديث والايات على محامل كلها ومخايل جليلها او نجيلها شرذمة من الحكماء كيف اتى بالاصرار على التكفير والانكار فالملاحكة تكفر الفارابي وابن سينا من معلمة الاسلام مع انهما بالغا في التاويل والصرف عن الظاهر مبلغا وليس ما له وجه من كلامهما وانه كيف يكفر الحكماء في قولهم بالقدم وفي علمه تعالى بالجزئيات وانكارهم حشر الاجساد مع ان هذا القول والنفي والانكار لم يثبت منهم على وجه يلزمهم كفر ولو ثبت على ما اثبت وادعى شوهد فلم لا ياول بمثل ما ياول به كلام نفسه فانه قد صرح بالقدم جنسا ولم لا يحمل الكشف وما ينال في النشاة الاخرى على احد الوجودات الخمسة او الخيالية او العقلية او الشبهية والحكماء الذين كفرهم في هذا انكروا الامور العقلية اصلا وكافة الحكماء يقرون بانه تعم بعلم الكليات والجزئيات فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض والسموات ومن كفرهم في هذا ما عرف مقصدهم ثم بعد التنزل ونقرر الامر على ما قرره فلهم ان يقولوا انا نبينا علمه تعالى بالجزئيات عن الحواس ولكن قائلون بالحدوث في اربع درجات من الوجودات ولم لا يكفر عالما من له فطانة ما انه على ما قرره يلزم تكذيب الانبياء في عقائد شتى كحشر الاجساد والايمان بها وانه هي كثيرا من مواعيد البنوة على وجودات لا تحيط بها والكتب في هذا من رب فارج الى كتبه العديدة الغير العديدة التي صنفها في هذا تامل بعد النظر فيها يظهر لك انه بنى المواعيد كلها على وجودات لا تحيط بها وعلى هذا لا يكذب الانبياء ثم انه لما كان سواد الانام متبعا في الاسم والاخذ والاماله من الكلام حجة في الاسلام لم يلزم على ما افتى به من الفتوى

كفر المتفلسفين لو انكروا البعث الخارجي وتشبثوا باحد الوجودات الاخر وقالوا مواعيد النبوة في النشاة الاخرى يدرك بالخيال او العقل او الشبه ولا يكفر الا شرذمة من الحكماء القائلين بان النفس بعد المفارقة عن البدن العنصري تتعلق ببدن مثالي يكتسب من الاعمال الصادرة عنها في البدن العنصري مثل ما نقال بالجمال وكشف حال ذهب الاشراقيون الى ان النفوس المفارقة عن الابدان العنصرية لا تخرج عن اقسام لانها اما ان تكون كاملة في الحكمة النظرية والعملية او متوسطة فيهما او كاملة في العلمية دون العملية او في العملية دون العلمية او ناقصة فيهما فالاول من السابعين المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين والاربعة من اصحاب اليمين والخامس من اصحاب الشمال وعند المعاد يخلص الاول الى عالم النور والثاني والثالث والرابع وهم المتوسطون يتعلقون بابدان مثالية مناسبة لاخلاقهم وسياتهم النفسانية ومظاهر تلك الابدان الافلاك الجسمانية ثم المثالية وهي متفرقة من اولى الادانى الى اعلاها ثم العالم العنصري المثالي فيه جابلقا وجابرصا ثم الى هورقليا ثم الى الاخرى والقائلون بهذا في الخصوصيات مذاهب شتى واما الخامس وهو ان ناقص في العلم والعمل اذا قطع تعلقه عن البدن العنصري الانساني يتعلق زعم اهل المسخ بتعلق ببدن عنصري حيواني يناسبه ثم بعد هذا الى زعم هولاء واولا على قول المكرين يتعلق بابدان مثالية حيوانية مناسبة لاخلاقه كالنمل للحرص يتردد في تلك الابدان حتى يزول عنه المعيات وحتى يخلصون الى ابدان انسانية في عالم عناصر المثال وافلاكها بهذا اخلاصة متفاوتهم بمقاديرهم وهذا ما عنه وفي التخلص الذي تخلصوا به تامل وظواهر النصوص مخالفة فانهم ينعون الالام عن الاخرة المظاهر العقلية والمثالية

تفصيل وتحصيل ان مولانا ذهبوا الى حقيقة جميع مواعيد النبوة في الاشارة
الاخرة وانها تتحقق بعالم المثال والابدان المثالية والحق ان الحق ما اوردته الشريعة
الحقة وان كل ذلك حق بظاهره من غير تاويل وصرف عن الظاهر لما يجب ان التاويلات
التي اركبها الامام الغزالي ما جوده من كلمات اخوان الصفا وسولانا بهم الذين
كنزهم غير محررة في غير موضع من كتبه ولا يظهر من كنزهم الا امثال هذه وان ما اخوذ
من ماخذ احذر عنه عليه بالكنز في شله ولعله باسلامه سلم عن التقدير بامثاله الواجب
وتاب آخرا فانه يستفاد من بعض كتبه انه كان في كل حين على راي جمع من ارباب
الاهواء حتى رجع اخرا عن الكل وتوزر عنده بلاد ليال لتعاند الاسلامية على ما هو
طريقة الصوفية صرح بذلك في كتابه المنقذ وغيره فقط بهذا الاسناب ايرادنا وطالبته
وردها بما يرد عليها فانها لعلها اقوال وآراء رجع وتاب عنها وكيف
يواخذ على امام الاسلام بقول يخالف النصوص الواردة في الشرايع الحقة
ويركب تاويلات بعيدة لتكون اقواله صحيحة ومحصل حقله من مواعيد القبر
وغيرها من الامور الاخروية وكثير من الايات القرانية والاحاديث
النبوية انها امور خيالية لا وجود لها خارجا وعلى هذا يرد ايراد ظاهر سولانا
القوة الخيالية التي يحيل به هذه الامور اني بي فانه لم ينقل بالنقل الى البدن
المثالي وظاهر ان البدن العنصري يفنى وتشتت ولا شق فيه للخيال مجال و
صرح في غير موضع بان البدن الاخر لا يحصل الا في المحشر وقيام قيامة الكبرى
اللهم الا ان يقال لعله يقول بشغل الروح بعد مفارقة البدن العنصري الانساني
بجسم او جسماني اخر فيه قوة خياله وفيه ما فيه لكنه يستفاد من كثير من فوائده
وكتبه نفي هذا والكارة او تاويله لعله لاصول بلزوم القوى الجسمانية في

الادراكات

الادراكات الخيالية بل النفس بنفسها تدرك هذه الادراكات كما ذهب
اليه ابو البركات والكل كما ترى واتباع الشريعة الحقة اولى واحرى فاتبع
الحق ولا تتبع الاهواء والحق معروف عني وانه سواء الحبيبين بالاتباع والعلم بمنزل على الرفاع
اتمام الكلام والزام لتحرير المرام ان الامام الغزالي قدس في كتابه فيصل التفرقة
بين الاسلام والزندقة قال ان من نزل قولا من اقوال الشرع على درجة
من الدرجات الخمسة التي للوجود اعني الذاتي والحسي والخيالي والعقلي و
الشبهي فهو مصدق مسلم وانما المكذب ان ينفي جميع المعاني ويزعم ان ما قاله
الشارع لا معنى له وانما هو كذب محض ثم قال في الوجود الحسي واما الوجود
الحسي فهو ما يتمثل في العيون الباصرة من الاعيان حالا وجود له خارج العين
فيكون موجودا اي الحس والمحقق به الحاس ولا يشاركه غيره وذلك كما يشاهد
انسان بل كما يشاهد المريض المستيقظ يتمثل له صور لا وجود لها خارج حسه
حتى يشاهد كما يشاهد سائر الموجودات انتهى ورحمه بل قد يحصل للاولياء
والانبياء في اليقظة والصحة صور جميلة محاكية لجواهر الملائكة وعلى التهم
الوحي والالهام بواسطتها فيتلقون من احوال الغيب في اليقظة ما تتلقى غيرهم
في النوم وكما يرى رسول الله ﷺ وقد قال من رآني فقد رآني فان الشيطان
لا يتمثل بي ولا يكون رؤيته بمعنى انتقال شخصه من روضة المدينة الى موضع المنام
بل على سبيل وجود صورته في الحس فقط فاعلم في هذا الكتاب الى آخر استدلاله
على كفاية التصديق بالوجود الحسي فقط في بعض العقايد الايمانية كنزول
الوحي ورؤية النبي في المنام وصرح في غير هذا الاستدلال بما حاصله
انه لو لم يكف التصديق بالوجود الحسي وحمل قول النبي ﷺ عليه كما في تصديقه

لزم تكذيبه في رؤية الملك وفي قوله من رآني فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي
وفي رؤية عيسى لان النائم لا يراه وسواء يرى الملك النازل بالوحي بالوجود
الذاتي لانه ليس في الوجود الذاتي ملك بهذه الصفة التي يرى بها وايضا
لم ير عيسى وغيره على ما حكاه في الوجود الذاتي واقول بسبحان تكون ما
قرر شبهة واستبعادا مشابها مشابه وما اورده في الدليل مغالطة وذلك
ان الذي ورد في الشريعة الحقة كتب ان تحمل على المعنى الحسي الا اذا دل دليل
امتناعه وقام قرينة صارفة عنه معينة لمعنى مجازي صحيح فكل ما ورد محمول على ما ورد
بالوحي الذي ورد والرؤية في المنام وهي الرويا محمولة على الحصول في القوة
الادراكية لا الحصول في الاعيان الخارجية فانا في قولنا عن غيره الرويا
والرؤية في المنام وذلك بالحصول في المدارك دون الاعيان الخارجة
وليست الرؤية في هذا الحديث بمعنى الرؤية البصرية في الاعيان الخارجية و
القرينة واضحة والعبارة غير صالحة الا لهذا فاستدلاله بهذا على ما ادعى
الدعوى ليس بذاك ثم الرويا قد تكون حقة صحيحة وقد تكون اضغاث احلام
من تسويلات الشيطان ورؤية لا تكون الا حقة صحيحة وليس للشيطان على
تمثيله ورؤيته الملك النازل بالوحي ليس من الرويا بل هي رؤية بصرية في
البقعة عليه وانكار هذا او حمل الكلام على مثل الرويا مكذب الانبياء حاشاهم
عن هذا وكيف يسوغ لعاقل مومن مصدق للانبياء ان يقول مولاي المعصوم من
المصدقون كالطيور من الميز سمى المجانين يرون بابصارهم ما لا وجود له الا في
انظارهم ومن فهم هذا من كلام الحكماء وليس الا بظاهر نظره في ظواهر انها ظهر مع
قصور نظره عن مواقع الحاظهم ومن اراد النظر المستوفي المحقق لحقيقة

هذا الشان عليه بالنظر فيما سوناه من مناظر رياض الرضوان بل ستوقف المعارف
المنصورة اللامعة بالانوار النورية مصدق النبي في رؤية الملك على ما قرره وان
كان بعد خياله في الحكاية لكنه تكذيب له في المحكي فيكون كمن يصدق مرءيا فيما راه
فيقول انه حالة فراغه راى ما حكى ولكنه لم يكن شيئا وبهذا يظهر حال الصحة التي
ادعاها ونسبها اليهم وكيف يصح قوى من يعاين ما لا وجود له عينا والفرق بين
المعاينة والرويا مما لا يخفى على احد من الاصحاء ولا يخفى على من له فطانة ما ان
هذا الا زراية بشان الانبياء وتكذيب لهم حقيقة والعجب من امام الدين ان يتبع ظواهر
اقوال المتفلسفة بلا روية وبصيرة من غير ضرورة ثم يحكم بلا بينة بانه لا يرى الملك
النازل بالوحي في الوجود الذاتي ولست اشوى كيف ثلث عنده هذه السالبة
وما اشار اليه من انه ليس في الوجود الذاتي ملك بهذه الصفة تعليل عليل وهو
ثم مدفوع مقدوح بل كل ما راى النبي في اليقظة حق موجود عينا في ذلك الملك
قادر على ان يتشكل باشكال محسنة وبصور متنوعة لمصالح تختلف واما
رؤية عيسى ثم لو لم تكن من الرويا فهو محمولة على حقيقة معناه وانه عرج على ما نص
عليه الكلام فمن اين علم انه ما راه في الوجود الذاتي ثم الاعتذار بان الصور
الحسية الملكية محاكية لحقيقة عقلية محالا حقيقة لها وهو غير معقول عقلا وشرعا
فان المرور لو راى صورة فيل لم يكن في حضرته ومحضره مثل يكلم بصحيح مزاجه ويعتذر
عنه بان الفيل ما عقله مع انه موجود في بلاد الهند وهذا الذي صورة لا وجود له
في شيء من العالم الجسماني ومن قال بعالم المثال لابد منه امثال ما قرره من المحال
ولا يشوشه ما تشعث به من الاستدلال بقصة ان كلام الامام في الاستدلال
اتمام غير تام فانه استدل بروايات رواها وحكايات حكاها ان الذي

مازاغ البصر وما طغى ابصر وراى ما لا وجود له فى العين اصلا وانما عاين صورة فى
العين غير عينه لا عين لها ولو صح دعواه على ما راه افسد تعليله ولم يصح وبطل
دليله لجواز ان تكون هذه الروايات على ما رواه وراه صورا خيالية عارية
خالية عن جميع عينه ومن يجوز هذا على الانبياء فما باله لا يجوزه على الذين يروون
ويسمعون اما تراه انه وقع كثير من الصحابة مثل هذا فى جزء وى فى تعليم الايمان و
الاسلام ولا يخفى انه بتقريره هذا يندفع عنه طعن الطاعنين التاملين بما يروى
كثيرا جزاه الله خيرا فيه للتحرز عنه كما روى فى الاحياء. خير الغنى والزاد ما لا يكاد
يصح فيه الاسناد ثم لا يخفى انه لهذا الذى قرره يرتفع الوثوق عن كثير من العلوم
التقليدية الحكمية سيما الرياضية المبنية على العلوم الرصدية لجواز ان يكون مشاجرتهم
فى الارصاد خيالات حسية خالية عن الحقايق العينية انارة نور لا زالة ظلمة
ان الذى صرف النصوص الواردة فى الاثارة الآخرة عن المعانى الظاهرة و
انها حسية عقلية فقط غفل وتغافل بل جهل وتجاهل وانه لو كان الامر
كما اوهمه او توهمه لزم ان يكون تشريع الشرايع للاضلال الغواية لا للارشاد و
الهداية وذلك ان اولئك الصارفين قرروا ان الذى قرر فى نفوسهم العقائد الحادة
كانت نفوسهم ظالمة جاهلة معذبة ابدا وهى لا تزول عنها ابدا وتزول الملكات
التى هى آثار الافعال والاعمال قطعا وقطعا ان اكثر الناس يحملون هذه النصوص
على ظواهرها ومعانيها الحقيقية ويعتقدون حقيقتها فلو لم يمكن حقن الطاعنين ضلالاتهم
وجهالاتهم ومن اعتقدها كان معذبا ابدا على ما قرروه. والملكات التى اكتسبوها
ظهر لك ان هذه الجهالات لا يزول على من لهم من الاصول فلزم اللازم لزوما
بينا وهذا كما ترى مستبعد عقلا وشرعا ولو زالت الجهالات التى ظهر انها لم تكن

مولاى

مولاى الاتقيا. الصلحا. فى الجنة ابدا ولم تكن لهم لذات ابدية قطعا وقد صرحوا بخلاف
هذا حكاية لاف دة ان القدما. من الحكما. قرروا فى احكامهم السياسية ان الناس
فى ادراك المبدا. والمعاد على طبقات متفاوتة فالطبقة الاولى يدركون المبدا. و
المعاد على الوجه الحق الصرف والطبقة الثانية يعجزون عن ذلك المرتبة وغاية فهمهم
تصورات وتمثلات فجعل لهم المبدا. بما يليق بحالهم ويتصورون المبدا. عن الجسمانيات
بالسنتهم والطبقة الثالثة يعجزون عن الوهمية دون الحسية والخيالية وتوزلهم المبدا.
والمعاد بامثلة جسمانية فصاحب السياسة لا يكلفهم بغير هذا فانهم لا يقدرون ان
يدركوا غير هذا فانهم لا تقدرون ان يدركوا غير هذا ثم قالوا ان مولاى اذا
فارقوا عن ابدانهم ان لم يكن لهم نفوس طاهرة لم يمكن سياساتهم الا لمصالحهم فى الدنيا
وان كان لهم وهو الحق كان الامر على ما استنبطه صاحب الالهيات وشرح ذلك
لا يناسب السياسات اقول لعلهم اراد وا بصاحب الالهيات ارباب الشرايع
الالهية والنواميس السياسية وهم الانبيا. المقررين الموسسين للمعاد الجسمانى
وان اريد به صاحب العلم الالهى من الفلاسفة فذلك اما بما آثرنا وهو الحق
عندنا على ما حققناه فى رسائل اخرى واما على ما قرره الحكما. فبوجه حصلناه
فى رياض الرضوان واما على ما حسبه الاشراقيون فيما تعلق بالابدان المعالجة
انارة شرقية لا زالة وهمية كانها غربية لعلك ترى بشوارق انوار اطلعتها وقد
تزودت بها ان الروح فى المعاد معاد الى بدن كالمرة الاولى من غير ان يزول
عنه بدن ما راسا بالمادة الذى فارقها ولم يفارقها بما اشرنا اليه فى ان هذا
مقتضى الحكمة والعدالة والوفا. ولزوم الجزا. وتناقى الزام الحكما. بما قرروه من
وجوب الخلافة فى الطبقة والمجاراة واشتاع وجود معطل معطلة وتجدد

تو بر هذا و تحرر. لا يفيد ان توهم متوهم ان ما اشير اليه من العلامات و القرائن و الامارات لا تفيد الا النوم على الروح بقوة جسمانية يدرك بها الجزاء و سائر مواعيد الانبياء. و لم يلزم لزوم التعلق الا جزاء التي فارق عنها فان خطر ببالك او تمثل لخيالك فاعلم اولا ان ما سلم لزوما يكفينا كسب مدركاتنا هذا على ما اشرنا اليه اولا و ثانيا لان الروح لو كان له قوة جسمانية بها يدرك مدركاتها لكان له تعلق به او بها فصل ابطل الكل. الشارح يبطل هذا الشق برهانا قال السائح في التعليق بادئ اقوى لهذا الوجه وجه سنح لي برهانا و الزاما ما شئت ان تفوز بظفر المعاد الموعود في الشريعة الحقة و لا يخفى ان هذا انما يتأتى على مذهب المدرك الكل. و اما على القول بالاختيار و هو المختار فالمدار على حكم الضرورة الاعنه و الدلائل النقلية و العقلية المتقنة و مما ثبت ان النظر الصحيح و الطبيعة السليمة يشهدان بان مواعيد الانبياء و منها الجزاء لا تكون بمخيلات خالية و توهمات كاذبة لا حقيقة لها كتوهم المرضى و كيف يرضى عاقل بتجلي المشائخ في الرياضات لتصور الاكاذيب في التوهمات كما تكون للمجانين و المبرسمين و ما شبه الاصفاث و الاحلام في المنامات و اما من توهم ان المدركات مستلزمة لروائح التخيلات و هذا هو الجزاء و ان لم تكن لهذه التخيلات حقيقة اصلا فقد اكذب و اخرف عن طريقة الحكمة ايضا و شريعة الشريعة الحقة الغراء على ان امثال هذه التخيلات تكون امثالا للسابقة من التصورات او توابعه لاختلافات المزاجات افادة حكمة لازالة شبهة ان لكل قوة لها لذة و الم بنيا سببها و بحسب ما كسبه و اكتسبه بلزمه الجزاء الكامل الدوامي كما يناله العلماء يلزمه بيل الكيات و من اتقن هذا اتقن بلزوم عود الكل و لم يستبعد عليه كما سر البعض بسط مقال و كشف حال سانى لا تعجب كيف لا تعجب

من حجة الاسلام و امام المسلمين انه كيف ينكر كثيرا من ضروريات الدين لعدم خبرته بخبر رويه و قلة دراسته كلماته تكشف يميل فهمه الى التاويل فيتاول بما يهواه تاويلا بعيدا و يميلا على الاصرار في الانكار انه اخبر بخبر الاحاد رواية بنيا بعض من سلف و مضى من الانبياء كعيسى و موسى و يونس ابن متى و ان هذا مع انه خبر الاحاد جعله الحجة حجة و اغفل عن كيفية الحجة في امثال هذا فاول بما سوى ثم اجرى في سائر ما روى و لا يخفى ان بعد تسليم الصحة و صحة التاويل لا يصح و لا يصلح للتعليل اذ لما منع ان يمنع الزام مثله في غيره مما علم ضرورة من الدين صدقه و صحة ان هذا الامام حجة الاسلام اقر بعذاب القبر و قرره بوجه لا يرتضيه فانه قال في غير موضع من كتبه و رسائله ما حاصله ان الذي يراه المقبور في قبره من الحيات و العقارب و سائر اسباب العذاب مما ورد في الآثار و الاخبار انما هي صور خيالية غير خارجة بل هي كما يراه النائم في منامه مما لا وجود له في الخارج اصلا و كما ان النائم لا يرى بما يراه في المنام كونه ميتا و نومه اخا الموت و مساق كلامه يشعر بانه اضطر الى هذه الشبهة اورد ما بعض من الخرف و الخذف في الشريعة الغراء حيث قال ان بعد التنبيه بظهر سلامة بدن الميت عن العقارب و الحيات و سائر ما تعلق من اسباب العذاب و انه مع علوه و غلوه كثيرا ما اتباع ظواهر اقوال المتعلقة و اشكالها و ادلتها من غير درايته و تدبره موافقا لهم ان الصور الحسية لا يدرك الا بقوى جسمية كيف حكم و تحكم بهذه الادراكات الحسية مع تقرير زوال القوى لها و فسادها بالكلية و عدم تعلق الروح قبل المحشر الى البدن عنصري او مثالي و لا يقول بالتعلق و التعلق بجسم او جسماني قبل المحشر و هو تعلق الروح في المحشر الى بدن اخر اللهم الا ان يرجع الى قول ابي البركات اليهودي

حيث قال ان الصور الحسنة تمثل في النفس المجردة ولا تحتاج الى القوى الجسمية
ثم بعد هذا يرد عليه ما اشرنا اليه اولا مثل هذا وليعلم ان غرضنا من اقوال الناس
الا تورر مواعيد الدين وتصحيح عقايد المسلمين وليس الغرض من التدقيق في امام الانام
حجة الاسلام فانه اجل واعلى من ان يتدقق باشال كلمات امثالنا فان الجمهور
آمنوا به وصدقوه واخذوه اماما وكلامه دينا واسلاما حتى ان كثيرا منهم
يفضلونه على الانبيا. وبايا ولون الاحاديث والايات المخالفة بظواهرها لمقالته
من العبارات والكلمات ثم انه يحتمل ولا يبعد ان تكون المخالفات التي نقلت عنه
مما كتبها في ايام كان سوفسطائيا او متشبثا باذيال المتفلسفة وقد رجع وتاب عنه
اخرا على ما صرح به في بعض رسائله حيث قال ما معناه. اني كنت مدة على اقوال
السوفسطائية وبرهة على اقوال المتكلمين والفلاسفة متمسكا بالدلائل ثم ظهر
لي انه لا اعتماد بشيا من هذه فحذفت الجميع عن قلبي نورا وصرت به مطمئنا بالعقائد
الايمانية من غير دليل حتى انشا منها لا اعتمد وقال في موضع آخر ان من كمل عقائده
من الكلام فهو زنديق والمتكلمون ليسوا من العلما. فكيف المتفلسفون اعاذنا الله
من شرهم ولا يخفى ان هذا يدل على رجوعه عما اشتمله من اقوال سولا، وغرضنا
من مثل هذا ان بعض اقوال الشعرا بضرب من الاغوا. فعلى الطالب المقلد له عدم التفوه
بجازفة في كلمات هذه حيث رجع نفسه عنها على انه ليس بمبالغة واصرار ومن اراد ان
يقلده وتتبعه فيما سواه فليؤمن به ويصدقه في اقواله هذه. ولا بأس علينا وما اوتينا
الا قليلا جهالات المقلدين المعاندين للدين الا ان لنا مذكرة لمن شا. اتخذ
الى ربه سبيلا وجعلها مرشدا ودليلا حاشاي حاشاي عن التدقيق في عالم سيما
عالم علم علامة مثله ولو لم اكن في عقايد الايمان على النفس والايقان الكامل

من ساطع البرهان بوجه لا تزلزل له وساوس الشيطان ولم اكف على شرعا الاقتدا،
بالانوار الشارقة من مشارق الفرقان والاذعان بضروريات دين موجز
الاديان لكنت سالما محاشيا فان له شانا وابي شان وانه على ما اشير اليه اولا ارجح اخرا
الى مدارك الصوفية ومالهم من الصفا حتى قال شيخهم ومسلم كلهم ابو حامد مناقض
غرضي من اتيانه هذه اعتراض اورد وايراد وبحث ومجادلة وعناد بل
الغرض بيان ما قلت لدى وتبيين ما متن من يدي تبصره ومذكرة لمن
تذكر ممن شا. اتخذ الى ربه سبيلا وجعله مرشدا ودليلا ومن استغنى من اغنا.
الزمان ان يقلده من غير سلطان ولا بينة وبيان فله هذا ولا امانعه ولا
انه اجهد وما بقي في الاوشاذ شان سيما في هذا الزمان واما سوشان من له
شان في زمان لم تمكن لاهل البطلان قبه سلطان وكنت تناتي حماة حوزة الدين
ورجوع الملحدين المعاندين المتمردين في اوان ظهرفيها ظهر وطغى من طغى بما يشير
اليه الطب بطا وصارا لعلم علامة للهامة جهلا وانتفضا. بلا، والدوا، اذا
اخذوا شارع الشرع وكل العار فصار شعارهم بل شعارهم اخذ مشرع
الشرع بالعار وذارهم التلبس بلباس ملتهم في النار ولو اخذوا من الشعار
لم يكن الا عارا ولو تزينوا وتكملوا بالعبار لم يكن الا عيار الوشر لبس
من خلقهم في خلق آدم اثر آخر له الملعون ساجدا وعاد عبدا عابدا يتبرون
من ظل وغوى ويفوزون عمن اهتدى وهوى تذكرة لبصرة ان الاثار
والاخبار الوارده عن الانبيا. كلها حقه صحيحة عما ورد ولا مصير
الى التاويل والصرف عن الظاهر الا لضرورة شرعية او عقلية وان عبارات
القرآن والحديث عربية جارية على لسان العرب وليست بملغزة ولا مضروبة

عن معانيها الى مجاز غير جائز بلا قرينة صارفة ولا معنى ولم يرد شئ منها على
مصطلحات المتفلسفة او المتصوفة من الملاحدة المتاخرة وظواهر الاحاديث
والآيات الواردة في الامور الاخروية في الضروريات الدينية صحيح عقلا
يجب الايمان بها شرعا وكذا اكثر الواردة غير هذا غير محتاج الى التاويل و
الصرف عن الظاهر فانا اشرنا فيما مضى وسائر رسائلنا الى حشر الجسد والمعاد
الجسماني ومواعيد الاخرة والقبر والى كيفية صحة هذه كلها على ما يجب الايمان
به شرعا ومستشكلات الغزالي ومستدلاته ليس فيها شئ منها شئ من الاشكال اما
رواية خرزوة غنما عليه السلام موسى وعيسى ويونس بن متى بعد صحة الرواية
وعدم الكل على الرويا وعدم التجوز والاشتراك في الرؤية يحتمل ان يكون كبيرة
سوى الانبياء عليهم السلام فان عيسى حي ولا بد من ان يحيى موسى ويونس بن متى
حيا لمصلحة رآياهم ولانا في هذا ما يروى من انه قال عليه السلام ولو كان
موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ثم لا يذهب عليك انه لا يلزم من حمل الرؤية
اشتراكا او مجازا في موضع غير البصرية الضرورة ان يحمل فيه غيره عليه
مخالفا للضرورة العقلية والشرعية واما المثالان اللذان اوردهما
واستدل بهما على ان الذي حكم بوجوده موجود في الحس غير موجود بالوجود
الذاتي فكل منهما لا يخلو عن مناقشة وتحصيل خالي عن تحصيل اما الاول فلان
العدم كما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون موجودا في الحس ولا يكون مرئيا
ببصر اصلا ولو جاز ان يحصل في الحس صورة يقال له انها صورة الموت لما به
حتى ثم ان اهل المحشر مكثرتهم بالهم اقل وراع بصرهم وفسد وطفى
نظرهم حتى رأوا الكل هالكا وجودا له اصلا بصورة واحدة معينة وكيف اتفقوا

واتفقوا على هذا الغلط وانهم مع علمهم بانهم مع انهم بذوا انهم كسب وعودا تهم
الدائمة ماتوا او قتلوا او ذبحوا عادوا فكيف يكون وكرمون بان العدم
المذبوح بخياله وصورته التي ليست معدوما يعود وبهذا يظهر ان بعض الحدث بهذا
الذي خيله ومثله ليس بذاك والحق في غيره ما قرره الاعلام من اهل الكلام
واما الثاني فلانه ان اراد ان الجبه بوجودها الذاتي غير موجودة او غير
موجودة في هذه الشاهدة الدنيوية لبعدها وغير صالحة للرؤية بحسب وجودها الذاتي
لفرط بعدها والا لرأيناها كل سليم الحاسة محدودا ايا الذي كان رؤيتها بحسب
وجودها في حسه وبصره لا بحسب وجودها الذاتي على ما هو الحق من سياق كلامه
وحق انه يرد عليه منع ظاهر فان عدم الجزع بل الحكم والنار مخلوقان الآن و
ليس على ما ذهب بعض ان انهما يخلقان يوم القيمة ولا نم انها غير صالحة للرؤية
في هذه الشاهدة ولم لا يجوز ان تكون صالحة وتكون للرؤية موانع لم تكن للبنى لذكاء
وذكاء حواسه وان تكون على وضع لا يرى في ملك البلاد والعمور من الارض
الا بانعكاس في مرآة بوضع خاص فحسب حصل هذا الرأي رأيا وان اراد
ان الجدار غير صالح لان تكون مرآة بحيث راه مرآة كان بوجود حسي لا ذاتي
غير وعليه منع ظاهر بنا على ان الاجسام الكثيفة بالهواء المتخلل بينها والمحفوفة
بها كثيرا ما يحصل فيه وفيها صقالة ما بها يصلح لان يكون مرآة وتقديش هذه
الشاهدة المبصرة المتبصر هذا في كثير من الاحجار والاموات التي ورائها جسم
كثيف ثم رؤية شئ مرآة غلطا وكونه في الوجود الحسي وبحسب التصور الكاذب
مرآة لا يوجب ولا يصلح لان يرى فيه شئ آخر ويكون مرآة في الواقع وان اراد
ان رؤية حصول الجبه في الجدار غلط حسي وليس بهذا الحصول وجودا ذاتيا فهذا

لايدل على ان الذى حكم بوجوده غير موجود بالوجود الذاتى بل هو موجود فى الحس فانه
لم يحكم احد بوجود هذا الحصول وحصوله حتى لو لم يكن فى الخارج كان فى الحس ولم
يواحد هذا الحصول بل راى شيئا حاصلا فى آخر وفرق بين من رؤية شيئا حاصلا
فى آخر وبين رؤية الحصول فعلى هذا لايتم الترتيب حتى يلزم رؤية امر غير
موجود بالوجود الذاتى حتى يرى انه موجود فى الحس ولم يحكم بوجود ما ليس
فى الخارج حتى يقال بانه فى الحس ثم لو كان مراد هذا فله امثلة كثيرة. علاية
قد شئ منهما ما يرا ملكل احد حيث يرى السماء بيضاء مع انها ليست كذلك
فاى حاجة الى ابراز حديث بارع فى صيغة كثيرة وانكر. جمع غير وشنع به الكثرة
والجملة ثم تاويله بوجه يورث زيادة تشنيعهم واستبعادهم ولا يفيد الا مزيد
كربهم وجهلهم وعنادهم فان محصل تاويله ان هذه الرؤية التى يروى عن النبى
رؤية خيالية حسية خالية عن الحقيقة والوجود الذاتى وهذا الكلام والكفر
الجملة لايقولون الا مثل هذا والاول شريا الانبياء عن امثال هذا وتاويل
كلامهم لو احتاج الى تاويل بوجه يقبل العقل ولم يكن فيه ارزاء فانهم هم الاصدقاء
الحكماء الوفاء بالحق والحقايق هنا بكسرة البصرة بايراد ايراد واشكال
باستنكار وسؤال ان هذا الامام فى مواضع عديدة من كتب غير عديد صرح
بان الذى يراه الانبياء فى الوحى وغيره من الصور الملكية انما هى خيالات
حسية عن ضعف حتى فنقول انه اما ان يقول بوجود ملك جسمانى ام لا بل ينكره فعلى
القول بانه لم لايجوز ان يكون الذى يراه الانبياء ملكا جسمانيا موجودا ولا يلزم
ان يكون كل جسمانى موجودا مريا لكل احد فى كل وقت وان لم يقل به فاصرار
فى الانكار اما لضرورة بعضيه او لوجدان تكشف دعوته او تعديد الرواية رؤية

وحكايته بحكمه او لنظر سنى الجسمانى وبين ما نافيه اما الضرورة فضرورى ان عالم
الملك الجسمانى غير ضرورى واما الوجدان فمن اين علم ان وجدانه صحيح من وجدان
غيره من الانبياء والاولياء والسلاك والنشاك من الامم المختلفة والمذاهب
المختلفة وحصل صورة هذا المعنى فى بعض مداركه فلم لايجوز ان يكون من الصور
والاكاذيب الغير الواقعة التى ينسبها الى غيره واما الروايات والحكايات
فالمرويات والمحكيات من ارباب الملل والنحل ظاهرة صريحة فى وجود الملكية
الجسمانية حتى ان الشيخين الرئيسين كسائر القدماء من الحكماء صرحا بوجود الملكية
الجسمانية وقالا ما معناه انه لو اخبر احد ممن لم يظهر كذبه انه راى فى بلد بعيد
حيوانا غريبا سل سكر عليه عاقل ويصيرنى تكذيبه بلا جهة فالانبياء الاصحاء الاصفياء
اذا اخبروا بوجود ذى صورة فان الكارهم عناد وجهالة ثم الاخبار المروية
عن الانبياء سيما نبينا عليه وعليهم السلام كثيرة صريحة منها وجود الملكية الجسمانية
من غير اسناد الى الرؤية روى عن نبينا عليه السلام انه قال اطت السماء
وحق لها ان تاط ما موضع قدم الا وفيه ملك قائم او قاعد راكع او ساجد
اللهم الا ان يقال انه كما ترى مالا وجود له اصلا كذلك بتخيل او تعقل وهذا
كما ترى اللهم جنبنا عن الهوى فى الهوى وشتتنا على اتباع الشريعة الغراء
والاقتداء بالهدى واما النظر فالنظر عند ان النظر لاعتداد بما اسسه
صرائح نصوص النصوص واى دليل يدل على عدم جسمانى حتى نورانى على ما
رآه ويروى عن الانبياء العرفاء الاصدقاء سيما الانبياء عليهم الصلوة
والسلام فان كلام هؤلاء الكرام العظام صريح لايقبل التاويل فى وجود
هذه الاجسام وتمام الذى نقله هذا الامام يكتبه عن المتفلسفة وقرره دليلا

على اثبات التعقل غير تام عقلا ويرد على كل تقرير قرره ايرادات شتى لا يخلو
يحصى ولو تم لا يتم لشئ منها الا اثبات مجردا و مجردات واما حصر الملئكة
فيها فكلا ولم لا يجوز ان يكون فيها جسمانيات شتى يكون بين واحد منها وملئكة على
ما هو مقتضى العرف او اللغة او يكون بين افراد ملئكة والملئكة اجناسا على ان
اطلاق الملك على المجرد من غير الجسماني مجاز لا حقيقة لا ولعله غير جائز ولا
صالح لخطاب اهل اللغة والعرف وسلم يجوز ان يطلق شرعا او عرفا او لغة
على ما قد يصطلح عليه بعض المبتدعة والكفرة على حكم بعد الاطلاق على
ما تبين من غير تحصيل وتبين ثم ان الحكماء الاشراقيين وعامة الصوفية
والمتصوفين وبعض الامامية يصدقهم ويستصوب رايهم مصدقون مطلقون
على ثبوت عالم مثالي وما فيه من الصور المثالية والملئكة الجسمانية ولا يخفى
ان بعد الايمان بصدقهم وصفائهم والاذعان بمعارفهم كلها على ما صرح
في مواضع شتى لا ينفعهم انكار عالم المثال وصورها سيما اذا استدل على

من مناظرات الاستاد سعد العلما وسعد الحكما: حدوه المعجزات في اسوه المدعين استناد البشر والعجز الى دون عشر عجائب لارباب العجز منصورا بالسنة العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم وعليك الاعانة يا كريم

العلما، قالوا دلالة القرآن على صدق محمد عليه وآله السلام من ثلثة اوجه الاول الفصاحة الثاني اشتماله على الاخبار عن الغيوب الثالث سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الآية وذكروا في غير السلامة ثلثة اوجه الاول قالوا ابوبكر الاصم معناه ان هؤلاء المنافقين يتواطؤن في السر على انواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول على تلك الاحوال حالا فحالا ويخبره عنها على سبيل التفصيل وما كانوا يقدرون في ذلك الا الصدق فيقال لهم ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى لما اطرد الصدق ويظهر في قول محمد انواع التناقض والاختلاف فلما لم يظهر علمنا انه ليس الا باعلام الله تعالى الثاني وهو الذي ذهب اليه اكثر المتكلمين ان المراد ان القرآن كتاب كبير مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان من عند غير الله لوقع فيه انواع من الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك فان اصل هذه الامور متناقضة قلنا قد شرحنا في هذا العصر انه لا تناقض الثالث ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد منه الاختلاف في جزئية الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بلغت الفصاحة من اوله الى آخره على نهج واحد ومن المعلوم ان الانسان وان كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فاذا كتب كتابا

طويلا

طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلابد ان يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه متينا وبعضه سخيفا نازلا فلما لم يكن القرآن كذلك علمنا انه معجز من عند الله انتهى كلام الامام ومقالته بعبارته ومادات احد من المفسرين زاد على ما افاد شيئا ولا يبعد ان يكون مراد الله تعالى من الآية تفسيرا لغير ما ذكر فان المذكور لا يخلو عن مناقشة وقصور اما الاول فلان الاصم كان لم يسمع او تدبر قوله تعالى افلا تتدبرون القرآن فان الاخبار عن جميع مكايد المنافقين في القرآن محل مناقشة بل الوارد ان التي اطلع عليها باخباره تعالى وامان هذا الكلام في القرآن فلم يرد واما الثاني فلان لزوم التناقض في كل كلام منسوب الى الغير غير مسلم سيما وتيرة اي تناقضات يمكن دفعها واما الثالث فلان لزوم التفاوت الكثير بلاغة في كل كلام طويل محل مناقشة ولعله لا شك لهذا القدر الاعجاز على ما اذعاه على ان عدم الاختلاف بلاغة غريزية كيف والعلما، اتفقوا على ان اختلاف مراتب البلاغة فيه وان اراد انه لم يخرج عن حد الاعجاز لم ينفعه الاختلاف فانى يكون الاعجاز دليلا لعدم الاختلاف على ان الكبرى ليس لها حد محدود وبيان عدم الكثرة لا يخلو عن صعوبة هذا ويمكن ان يقال ان لغير الله وجوه اخر منها انه اذا ادعى احد دعوى وتراجم المنكرون المعاندون المخاصمون مصرين على انكار دعوته واتى المدعي بكلام بثبتها مجمع هؤلاء يتوجهون الى كلامه ويقصدون ويجتهدون رده ودفعه وابطاله بما يقدرون عليه وجه لا يمكنه به الدعوى وذلك امر شاق من هذا اختلاف كثير شتى مناقضة اللفظ ومناقضة المعنى ومنها في اثبات الدعوى شاقا وقد كثر الكلام واختلف المرام ثم ان نبينا عليه السلام حيث اتى بالقرآن اعجز الكل في الكل فلم يتيسر له زعموا ولم يكلفوا الا قليلا وصاروا بهذا

عاجزا ذليلا وكان يزاد ليلا على انه من عند الله لصرفه عزائمهم او سلبه قوائم ولهذا
يرى في كلام بعض العلماء ان الاعجاز للصرفة ومنها انه يمكن ان يراد بعدم
الاختلاف الكثير عدم امتداد زمان الاختلاف وبه اختلاف العادة في
المناصحة ومنها ان الذي يخاصم مصرا في المخاصمة ربما يظهر له حقية كلام من
يخاصمه وسفاهة عليه وقح مع انه في صدد المخاصمة لا كد من نفسه لغلبة الحق عليه
وخصته في الخلاف الكثير فليس لهم خلاف قلبي حيث قلب مقلب القلوب قلوبهم
من غير ان يعرفوا وجه القلب ٥
كسه العمه

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اذنا لنور محاتى بسيدنا محمد سيد الورى عليه واله الوفا الم ولم
الدعا ما رفعت الخضرا والخفضت الغبرا وبعد فان الفقير الحقير
غياث المشهور بمنصور يقول ان الى وسعدى اب الابا، وسيدا عاظم
الحكما، اتى بجوهر بعض الجواهر محا يحلوا النواظر على لفظ جديد وطرز مع بعده
عن المشهور غير بعيد وحث وردى مضمار البراعة وميدان الافادة بل
فى معاند العلما ومعارك الخصما كما للث بل الضرغام الموبد المقدام اخذ
المتوسمون الناظرون فى الاضطراب وناح عليه الكلاب الترب طارا ى
والبعيد طافه وسمع من العوى فحجب من لا يرى ان فى يزا شرا امرؤ اناب
فوقع من غرروته فى الاعجاب والاعواب وانى رايت لتسكينهم انتضاء
قاضب البيان وقاطع البرهان باطع السنان واله المستعان وعليه التكلان
ولندرج فما اردت وعرف بفصول لشمل عليها مقالات مسبوقة بمقدمة
هى ان الجسم الطبيعى جوهر ممكن ان نفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على قوائم و
الفرض بمنع التجوز دون التعذر وسوع الامكان مفيد نافع غير مضر كما
توهم وصورة كل شى هيئته التى بها هو هو والهيولى هى التى صارت صورة
كالاخشاب فى الابواب ومالة غاية ومامنه الشى بمعنى فاعله وباخر مادته
وربما يطلق كل منها المحل مطلقا او مخصصا وفسر الكل بالاختصاص الناعت

فالمنعوت

فالمنعوت محل والناعت وهو الحال اما ناعت مواطاة او اشتقاقا لا مطلقا بل
بخصوصية قررته فى محله فلا يرد ما يورده الجمهور على ما هو المشهور من المهية المحصلة ربما
تكون مكثرة الاجزاء، ومركبة باعتبار العقل متحدة فى الخارج ومع هذا جارى فى اجزائها
الافتراق بالبسات والفناء والزوال والبقاء ولا يستعد من هذا فانظر كيف له
نظائر شتى فى الاعراض والاجزاء، اليس الانسان اذا قام بعد القعود صار قائما بعد
ما كان قاعدا وممكن اعتبار مثل هذا فى الاجزاء، ايضا فالاستاد قدس سره سمى
المركب اتحاديا نظرا الى المجتمعين ثم الصورة اذا انفصلت اثارها باراداة او غيرها
سمت نفسا ورباسيما المرادة بمطلق النفس المقالة الاولى فى تحرير دعواه
وفيه فصول الفصل الاول ان فى الاجسام جسما مفردا والا لزم الاتشاى ايما فرضت
القسمة والنظر الاتشاى وهو محال مركب من الاجزاء التى لا تتجزى والا لزم محالات
شتى ولا من الصورة والهيولى على ما هو المشهور عند الجمهور والدلائل الاربعة
المزبورة فى الزبر المسطورة فى الكتب لا تفيد وجود جوهرين متغايرين فى الخارج
متحيزين متلاقيين بالكلول والمحلة على ما حسبوه بل غاية ما لزم منها ان يكون
فى الجسم امر هو الهيولى تتصور بصور شتى تتوارد عليها فيتحد بها مجتمعة او لها وثانيها
فالموجود فى الخارج من الجسم المفرد ذات واحدة بسيطة هيولى باعتبار وصورة
باخرى فالمركب بينهما الكاوى وما بعينهما جنس الجسم وفصله باعتبارين آخرين
وهذا هو الذى ذهب اليه القدماء والحكماء من اهل التجريد وصح به صاحب التجريد
ثم ان هذا الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية واطبقوا على ان عدم التناهى ههنا بمعنى
لا يقف عند امر لزوم وجود غير المتناهى وسنح لى فى ايام تحصيل على هذا الاشكال وهو
ان الاجزاء الممكنة الحصول ان كانت غير متناهية لزم المحال والعود الى المفرد ان كانت

مشاهته لزم وقوف القسمة فلا سبيل التفصيل في التقسيم ثم وضعت هذا على الانفراد
درس سره فاجاب بان تلك الاجزاء لعدم تعددها وكثرتها لا تنتصف شيء منها فانها من
خواص الامور الممكنة وفيه ما فيه ولعل الناظر فيما ذكرناه يمكنه ثم اوردته على بعض الحاضرين
من اجلة المعاصرين فقال تلك الاجزاء مشاقصة والمشاقصة الغير المساهمة عدد مساهمة
قدرا بخلاف الزائدة والمتساوية فقلت التفاوت غير مشاهمة للكل حجم وقدر ومجموع
الاقدار الغير المشاهمة غير مشاهمة ضرورة على ان المشاقصة من جهة مزايدة من
اخرى والمزايدة غير مشاهمة باعتراف وممكن اعتبار المساواة فيها ايضا فلم يات
في الجواب بشيء يسمع فلم يسق للكلام طائل ولا المرام حاصل **الفصل الثاني**
ان الاجسام اما مركبة او بسيطة وهي اما فلكية او عنصرية لكل صورة وصور الافلاك
تقتضي افعالها واراداتها نفوس مصورة لاجزائها محركة لها مستندة الى عللها والا لزم
ما لزمه بعض وهي اما كلية او جزئية والكل بسائط والعناصر وهي اصول المركبات اربعة
فيها الكون والفساد والانقلاب والاختلاط والامتزاج ويحصل منها بها انواع
المركبات الثابتة وغيرها **الفصل الثالث** ان العناصر اذا اختلطت وامتزجت ربما
اوجبت حصول مزاج من تفاعلها باجزائها المتصغرة المتمزجة ولا يلزم صيرورة الغالب
مغلوبا حتى تفعل كل في اخر مشاركة الزمان على ما فصل في الحواشي الجديدة على شرح
التجريد ثم العناصر المتمزجة بحسب امزجتها مستعدة لصور المواليد وصيرورتها اياها
معدنا او نباتا او حيوانا او انسانا وصور العناصر وهي هيولياتها في المركبات
التي لها صور غير باقية بالفعل باقية بالقوة وبهذا يتحقق التركيب ونعني بالتفاعل بالقوة
ان كلا منها كيف اذا خلي ونداه عاد الى صورته وصفاته فالنار التي في الياقوت
مثلا ليست نارا بالفعل بل بالقوة فهي كيف اذا انفردت وخلصت من التركيب والاختلاط

صارت نارا بالفعل وظهرت منها صفات ظهرت منها واما حالة التركيب فهي قوى
لا عين في العناصر المتمزجة قوة ليست في المتفاعلة فان الجزء الهوائي الذي اغلب فيه
نار ليس له في ذاته من غير معاون ومسد خارجي قوة على صيرورة نارا بالفعل
ولا يمكن زوال الموانع خلاف النار الذي صار بالامتزاج ماء فانه عرف
هذا تعرف رد ايرادات باردة غير واردة نورد على افراد الاسعاد وهذا اخر ما
ما افاده ومغزاه ومحصله ومعناه لا ما يوهمه عبارته من ان صور العناصر
باقية حالة التركيب حيث حصول المزاج غير باقية مطلقا بعد الامتزاج والاستحكام
المزاج بالجملة محصل مرامه على ما استفاد من حاله ومقاله صحيح وعالم يصح
ان العناصر في المركبات الثابتة التي لها صور غير باقية بالفعل فيه ووجه بل
صارت الكل واحدا طبيعيا هو المركب والاعضاء المتمزجة في بعض المركبات
انما تميزت بصفات زائدة على الذات والمتغيرة الذات انما هو ذوات
الاجزاء وعوارضات تلك الممتزجات من الصفات دون العوارض و
الصفات الممتزجات وبهذا اندفع ايرادات اخر شتى ايضا فاعرف هذا
الفصل الرابع قد اشير الى انه يحوز افتراق المتحدين فناء وبقاء وان النفس
صورة فالنفس الانساني كماله وصورته وبها بذاتها ما هو نفس خواصه وسماته
وعاداتها والاتها احوال وصفات والاستاد رد تجردها على ما هو المشهور و
قبح في دلالته وارادته بتجردها عن ملابسها التي تلبس بها لا من غيرها فيصح
بقاؤها بعد زوال الجثة الدنسة التي هي من الصفات الدنية بعض الجلابيب
اللطيفة او الكثيفة سلطف او بدونه وبهذا اساتي جميع مواعيد الشريعة الحقة
فاعرف هذا تقف اسرار شتى ربما صرحنا بها في رسالة اخر **المقالة الثانية**

کتابخانه
مجلس شورای ملی

فما دعاه الى دعواه وفيها فصول **الفصل الاول** ان الذي دعاه الى الكلم بالتركب الاتحادي من الهيولى والصورة امور منها ان بعض المتاخرين تخيل اطباق القوم عن اخرهم على انه لا يمكن حمل احد الذاتين المتباينين على الاخر اصلا باي علاقة اعتبرت وان الفصل محمول على الجنس وان المغايرة بين الجنس والمادة وبين الهيولى وبين الفصل والصورة اعتباري وان الكل هو الحكم بان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا لان مفهوم المحمول حاصل عليه الموضوع **الفصل الثاني** ان الذي دعاه الى دعواه عدم تناهي العناصر في المركبات امور **الاول** ما قرره وتخيل حاقرره من امتناع حلول صور غير متناهية في مادة مطلقا لا توسط احدهما ولا غيرها وكان يقول من جوز هذا اعلى ما اشعر عليه بعض عبارات المتاخرين فهو خارج عن المعقول والمنقول **الثاني** ما اراه من انه ليس في شيء من اجزاء الياقوت واللحم ماء ولا نار ولا ارض ولا هواء **الثالث** ما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفا حيث قال لو كان البسيط محفوظا في المركبات لما كانت اجتماعيا يوجب لجمته او عظيمة ولم يكن لحم لحما حقيقة ولو كان بصره قويا لرأى بدل اللحم نارا او هواء فلم يكن يجب الجمع لحما بل يجب الروثة ثم قال بعد ما قال صور العناصر في الممتزجات باقية ثم ابطل في فصل اخر القول بعدم تناهي العناصر وقال هذا مذهب محدث والبطلة بظهورها بعد كليل التركب والاستاد قدس سره في حواشي التجريد وجه كلامه هذا بان الباقي انما هو الصورة العنصرية معزولة عن العمل وهو جعل المادة نوعا واضافة ان الفرق بين هذا وبين المذهب المحدث انه على هذا اسنى صورة غير عاملة وعلى المحدث لا اسنى صورة اصلا ثم قال فان قلت على هذا لا يصح نسبة الصور بانها

الذي يكون الشيء به بالفعل قلت السير للصورة العاملة وتسميتها حال الفعل صورة باعتبار ما كان اشتى خلاصته ما افاده ولا يخفى على اولى النهى ان الذي حررناه في تحرير الدعوى ارزن واحمى وسعى الفقير ما افاده بما حررناه وقررناه ولا يورد عليه ما لا يخفى من بقاء الصورة المعزولة على ما هو عليه في الصورة من الاتحاد لا يخلوا عن اشكال وكحاج الى فرد تقرير على ان تقرر وجود الصورة المعزولة على الآراء المشهورة اهون كحاج الى زياده تحرير ثم لعل ان يكاب عن سوال افاده بجواب غير ما افاده **الفصل الثالث** دعاه الى دعواه اتحاد النفس والبدن بعد ما اشرنا اليه امور نشير اليها **المقالة الثالثة** وفيها فصول **الفصل الاول** قد اشير الى ان الدلائل الاربعة الموردة لاثبات الهيولى لا يدل على دعواهم على ما هو المشهور ولا يلزم منها لو لزم الا ما التزمه الاستاد **الفصل الثاني** ان الاستدلالات والعبارات والاشارات لا تفيد الا بقاء الصور مطلقا واما بقاؤها بالفعل على ما قرره فكلا **الفصل الثالث** ان من لا راي له ولا نظر لا في نفسه ولا في العلوم والكتب والمذاهب ربما شنع على الاستاد في كعيبة حصته النفس فقال يقول بغير علم انه احدث مذهبا جديدا مستحدثا لم يقل به احد وتارة يقول انه كالف العلماء حيث قرروا تجرد النفس وانه نخالفهم فليعلم هذا القائل ان تجرد النفس ليس مذهب الكل ولا استقر القوم عن اخرهم وانما هو راي قوم بوجه ونحن لرد المكرين وقطع السنة المتشنعين ستقل ولا مذاهب الناس في النفس على ما نقله الامام الرازي ثم نكرر دلائل الذاهبين الى التجرد على ما حسبوه ونورد ما اورد عليه القوم على ما هو المشهور عند الجمهور ثم نشير الى دلائل دالة على خلاف دعواهم لا لتقرير بل لتنبيه على ضعف ما اعتمدوا عليه

ثم نورد ما ذهب اليه الاستاد وتحريره ونورد ما اردنا ايراده في مطالب
اولها في مذاهب الناس في النفس وما بينها في دلايل التجرد وايراد ما يرد عليه
وما لها في دلايل عدم التجرد ورابعها في تحرير مذهب الاستاد وتقرير المعتقد
المطلب الاول قال الامام الرازي ما حاصله ان المشار اليه بانا اما ان
يكون جسما او جسمانيا او مغايرا لهما او وكبا منهما كلا او بعضا فهذه اربعة
احتمالات لم يذهب ذاهب الى الرابع الاحتمال الاول ان يكون جسما
وله ثلث صور فان الجسم الذي هو النفس المشار اليه بانا اما ان يكون هو الهيكل
المحسوس او جسم اخر داخل فيه او خارج عنه فالصورة الاولى مختار
جمهور المتكلمين ونفي الصورة الثانية لم يذهب احد الى انه شيء من الاعضاء
لكن شيعة الاشرذتة يحكى انهم قالوا انها العصص واختلف في الارواح اللطيفة
قيل هو الروح الدماغي وقيل هو الروح المكون في القلب وقيل هو الدم و
زعم جالينوس انها الارواح الثلثة الحيوانية والطبيعية والنفسانية
ونقل عن قوم من المتكلمين انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الدهن
في السمسم وما الورد ولا يذهب عليك امكان ارجاعه الى ما تقدم واما
الصورة الثالثة فلم يذهب اليه ذاهب الاحتمال الثاني ان يكون
جسمانيا ولهذا الاحتمال ايضا ثلث صور الاولى ان يكون جزء لا يتجزى و
هو مختار بعض المتكلمين منهم من قال انه في القلب ومنهم من توهمه في الدماغ
الصورة الثانية ان يكون صورة منطبعة وقد اختاره جمهور الطبيعيين
من الحكماء الصورة الثالثة ان يكون عرضا ولم يذهب اليه ذاهب الاحتمال الثالث
ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو قول بعض الالهيين خلاف الامام التفاتازاني

بتجرد النفس فهمان الاول قالوا النفس الانسان جوهر مجرد مباين للبدن
وهو الانسان حقيقة والبدن مركبة وآلته وعلى هذا التقدير يكون الانسان
غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه ولم يكن متصلا ولا منفصلا
والفرقة الثانية قالوا ان النفس اذا تعلقت بالبدن الحدث به فصار
النفس عين البدن والبدن عين النفس ومجموعهما هو الانسان وعند الموت
يبطل الاتحاد ويعيد البدن وتبقى النفس انتهى مقالته بعبارته ثم بعد
النظر فيما نقلنا من مذاهب قولا العلماء ان يذهب عليك ان الذي
اختاره الاستاد منطبق على مذاهب المتكلمين والطبيعيين والالهيين
فان النفس على ما قرره انما هي الصورة النوعية الانسانية على ما ذهب
اليه الطبيعيون والمركب بينها وبين ما تتهاوي البدن اتحادي فلزم
صحة مذهب المتكلمين ثم قرر ان التجرد فيها ليس بالمعنى الذي حسبوه بل
بمعنى اخر حرره وقرره على ما اشرنا اليه وعلى هذا ينطبق على مذهب
الالهيين القائلين بالاتحاد من غير تكلف ولا لزوم محال واستبعاد
ولا يلزم ما الزمه الامام محاسبو عنه الافهام المطلب الثاني الدلايل
المشهورة المذكورة في الزبر المزبورة على تجرد النفس عشرة الاول
ان عارضها هو العلم مجرد فهي مجردة واورد عليه انا لا نسلم ان العلم صفة
عارضة للعالم ولم لا يجوز ان تكون اضافة ولو سلم فلا نسلم تجرده فهذا
اجمال ممنوع فصلت في الكتب لا نطول بتفصيلها ثم ان المتاخرين
قرروا ان العلم حاصل في النفس لا قائم بها ولا رسم منطبع فيها فلا يلزم
من تجرده تجردها الثاني ان الصورة العلمية ربما تكون غير منقسمة

وهي حالة في النفس فحلها وهي النفس ايضا غير متقسم واورد عليه انا لانم ان العلم بالتقسم
الارتسامي ولو سلم فلانم عدم الانقسام ولو سلم فلانم استلزام الانقسام للانقسام و
انما يلزم لو لزم كون الحلول سريانيا وذلك غير لازم ولم لا يجوز ان يكون كحلول النقطة
في الخط بل في جسم المخروط للاستاد مهنا زيادة مدقق اشار اليه في حواشي التجريد
هي انه لم لا يجوز ان يكون محل الصورة العقلية من الجسم اوغير متقسم سوى كحلول
الضوء واللون وقد ان هذا خلاف الظاهر لانكلوا عن الاشكال وكحاج تورد الى محال اوضح
للمقال نعم في الكتب المشهورة لهذا المنوع التي اشرنا اليه مفصلات لا نطول بها واقوى
ردعلى الادلة من ارادات اخر سوى ما اورد لعلهم غفلوا عنها او اغفلوها ولقد اشرنا
اليها في مواضع اخر لائقة بها الدليل الثالث ان القوة العقلية لو كانت منطبعة
في جسم كشف او دماغ لكانت عاقلة بها دائما ولا يمكن ان تعقلها ابدا فان هذا الانطباع
ان كان موجبا للتعقل لزم الاول وان لم يكن بل احتاج الى انطباع صورتها لزم اجتماع
المثلين وانتزاح وقد مر من وجوه فان في الايجاب اتهام والاستلزام نعم والاستلزام
الانطباع لاجتماع المثلين يستلزم الدليل الرابع لا شيء من الصور العلمية بذات وضع
وكل ما حل في جسم فله وضع ولا يخفى انه يرد عليه ما يرد على ما تقدم الدليل الخامس
لو لم تكن النفس بسيطة لما علمت ذاتها وذلك لانها لو كانت مركبة لزم ان يعلم او لا جزؤها
حتى يعلم ذاتها وح لا بد ان يعلم انها هي التي علمت فان العلم بالعلم ضروري ويلزم من ذلك
تقدم علم على علم نفسها على علم نفسها ويرد عليه ان البساطة لا تستلزم التجرد في سائر
الملازمات منوع الدليل السادس لو كان محل المعقولات جسما او جسمانيا كان
يحل في جانب منه علم شيء وفي اخر جهل ذلك الشيء فلزم ان يكون شخص كل واحد في حالة
واحدة عالما بالشيء وجاهلا به ويرد عليه منع الجواز والنقض بكثير من الصور الدليل السابع

القوة العقلية تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك ويرد
عليه انا لانم ان القوة العقلية تقوى على فعل ولانم ان التعقل فعل نعم ان اريد بغير المتناهي
معنى لا تقف فلانم ان القوى الجسمانية لا تقوى عليه وان اريد ما لم يقع آلاخر فلانم ان
القوة العقلية تقوى عليه الدليل الثامن ان الانسان يشير جميع اعضاء الى نفسه
فهي غيرها ويرد عليه انه لم لا يجوز ان تكون النفس هي الصورة النوعية المنطبعة او الكل
بما هو كل ومجموع وفيه ما فيه الشديد لا داعي اراده الدليل التاسع ان لكل عضو قوة
اثر او فعلا وكبعضه والانسان كذلك فله جميع هذه ويرد عليه ما اورد على ما تقدم
الدليل العاشر لو كانت النفس العاقلة جسمانية بضعف بضعف البدن وكان ما يوجب
ضعف البدن يوجب ضعف ادراك العقل وضعف البدن والبدن يضعف بعد
الاربعين والعقل يزداد قوة ولا يخفى ما فيه من الضعف والانقطاع ولم لا يجوز ان
يكون بعض القوى الجسمانية مختلفا سريانيا في الضعف فلا يضعف بضعف غيرها ويكون
اضعف بضعفها المطلب الثالث في نظر دلائل يدل على خلاف ما قرروه من التجرد و
ذلك على سؤال ما نظمه الاول ان النفس هو المشار اليه بانا على ما قرروه وظاهر انه
مفهوم بديهي معلوم لا يفهم منه ولا يعلم انه موجود مغاير غير خارج ولا داخل في هذا العالم
الثاني انا نعلم ضرورة ان المشار اليه بانا متكلم بلساننا ومتحرك وساكن ويقوم
ويقعد ويضطجع وينتقد ومريض ويصح ولا شيء من المجرد بما يصح ان يتصف بشيء من ذلك
الثالث لو كانت النفس مجردة وهي الانسان لحصلت على ما قرروه ولم تكن سيما افراد
الانسان في العالم الجسماني وخلا عنهم البلاد كلها ولا كان عنهم كثير من احكام الشريعة
الرابع لو كان النفس هو الانسان مجردا لم تكن حيوانا ناطقا فان المجرد لا يكون
جسما حساسا نباميا متحركا بالارادة ولكن هذا الانسان وحقيقته وهويته انه حيوان ناطق

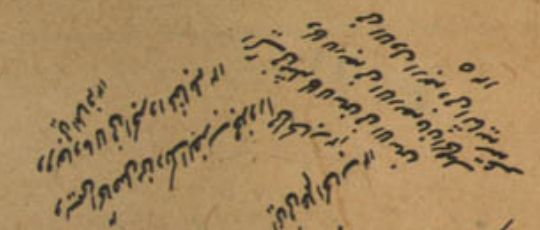
المطلب الرابع على ما قرر سورا المعاد الروحانى والجسمانى معا على ما قرر الشريعة
الحقة التى اتى بها سيدنا محمد صلى الله عليه وآله اما الروحانى فلان القوة التى بها يعقل
وبها الناطقة بالقوة واما الجسمانى فلان النفس الانسانى المدركة يعقب وربما يصحبها
قوى بها تدرك ما يدرك فى الشاة الآخرة على ما وعدته الشريعة الحقة ولا مهرب عليك
ان فساد ما تزى من البدن لا يستلزم فساد النفس بل النفس باقية
بدارك بعضها
تمت الرسالة الشريفة الموسومة
فى منتصف جمادى الثانى سنة ٩٥٠ على

بسم الله الرحمن الرحيم

الهي عنايتك كفاتة فانظر الينا بعين العناية وسهل علينا سبيل الهداية وايدنا لنيل الامل النفيح وثبتنا على الاقدام بالعمل الصحيح واجعلنا لكسر عداة الدين منصورا وسفرق جمع المتمردين مسرورا وبعد فان الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور انى نظمت قديما كتابا جامعا فى الحساب وسوكفاتة الطلاب والآن اريد ايراد شئ من حاصل قواعده وبند من محصول فوائده ماكثر تداوله ويسهل تناوله فلنورد ما اردت ايراده فى ضوابط يشتمل عليها ابواب واله الموفق لنيل الصواب من كل باب واليه الماب يوم الحساب

الباب الاول وفيه ضوابط الضابطة الاول اعلم ان الوحدة والكثرة بديهتان لاحاجة لهما الى ما يعرفهما وفسر العدد بالكمية المجتمعة من الاحاد فلا يكون الواحد عددا وعنهم من عده منه وربما يفسر بانه نكتة يطلق على الواحد وعلى ما تالف منه وورد عليه بان الكم لا يطلق على الواحد لان القسمة معتبرة فيه وفيه ما فيه وللعدد خواص منها انه نصف مجموع اى حاشيتين متقابلتين من حواشيه شم العدد ستقسم الى الزوج والى الفرد لانه ستقسم الى المنقسم الى المتساويين وغيره فالاول هو الاول والثانى هو الثانى ثم الزوج بقسم بثلثة اقسام زوج الزوج وزوج الزوج والفرد وزوج الفرد لانه اما ان ينتهى تنصيفه الى الواحد اولا فالاول هو الاول والثانى هو الثانى ان كان قابلا للتنصيف مرتين او اكثر والاخير هو

الثالث ثم الفرد ينقسم الى المركب والاصم وذلك انه ان لم يعده عدد وفرد غير الواحد فهو الثانى وان عده فهو الاول والاصم يطلق بالاشتراك على ما لا يكون له شئ من الكسور التسعة وعما لا يكون محدودا والكسر معروف وستقسم الى الواحد والكثير فالاول هو الكسر المفرد كالثلث والربع والثانى اما ان يكون متجانسة او لا فالاول المكرر كالثلثين وعلى الثانى اما ان يكون بعضها معطوفا على بعض او مضافا اليه الاول المركب الثانى المضاف وضابطه الاستغراء دل على الانحصار فى تلك الاربعة ومخرج كل كسر اقل عدد يصح منه ينزا الكسر باقسامه ستقسم الى المنطق والاصم فالمنطق سوا حد الكسور التسعة المشهورة من النصف الى العشر وما يتولد منها بالاضافة والتركيب والتكرير وقد يسمى المنطق مقوحا والاصم ما عدا ذلك مما لا يمكن التعبير عنه الا باضافة الى مخرجه كجزء من احد عشر وربما يعبر بتقسيم العدد الى الاول والثانى والمشترك وبيانه ان العدد اما ان يكون له سى من الكسور التسعة المنوطة اولا الثانى هو الاول ويقال له الاصم ايضا كما اشير اليه والاول اما ان لا يكون له كسر غيرها او لا فالاول هو الثانى ويقال له المنطق ايضا والثانى هو الثالث وربما ينقسم العدد الى البسيط والمركب فالمركب هو الحاصل من ضرب عدد فى عدد والبسيط بخلافه والضرب تحصيل عدد نسبته الى احد المضروبين كنسبة المضروب الآخر الى الواحد والقسمة طلب عدد نسبته الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه وليس فيها دور يوهم ظاهر العبارة كما توهم وكل عدد تضرب فى



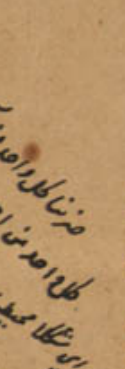
ليس بذلك الاعتبار جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة وشيأ في الجبر
والمقابلة ومراتب الاعداد ملئة الاحاد والعشرات والمات ثم تكرر ذلك
المراتب مضافة الى الالوف والوف الالوف الى غير النهاية وليعلم ان محيط
كل دائرة مقسومة بستمائة وستين قوسا وليس كل منها درجة وكل درجة ستم
ستين قسما وليس كل منها دقيقة وبكذا الدقيقة ستم الى الثانية المنقسمة
الى الثالثة وبكذا الى العاشرة وما بعدها وكما ان الدرجة في طرف الزوال
ستم ستين كذلك في جانب الصعود ترفع كل ستين درجة الى مرفوع مرة وكل
ستين مرفوع مرة الى مرفوع مرتين وبكذا الى حيث انتهى الاعتبار والدرجة
بين التي توسط كالواحد من سلسلة الاجالس المتقاعدة والمشارلة

الضابطة الثانية مراتب الاعداد كثيرة جملة منها مطلقة والباقي مضافة
الى الالوف وتكرارها والعقود تسعة وضعت المنذبازا العقود التسعة
تسعة صور يدل كل منها على واحد من العقود التسعة بالترتيب وهي ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ صورة الواحد وعلامته ١ وصورة الاثنين ٢ وبكذا الى
ان تنتهي الى ٩ التي هي علامة التسعة ثم صور الاحاد وعلاماتها في اولى المواقع
يدل على احد العقود التسعة في اولى المراتب التي هي مرتبة الاحاد وفي
الثانية يدل على العشرات وفي الثالثة على المات وفي الرابعة على الاحاد
الالوف وبكذا الى حيث انتهى وبالجملة نسبة موقع الصورة الى اولى
المواقع كنسبة مرتبة مدلولها الى اولى مراتب الاعداد التي هي مرتبة الاحاد
ولذلك يوضع صفر حيث لم يكن عدد على هيئة دائرة صغيرة لتحفظ المرتبة
فتوضع صورة العشرة بكذا ١٠ وصورة مائتين واثنين بكذا ٢٠٢

وموضع الكسور في الكتابة تحت الصحاح وموضع مخرج الكسور تحت الكسور
مثلا لوضع صورة خمسة ونصف بكذا ٥ ½ فان لم يمكن مع الكسر صحيح اثبت
صفرا مكانه ثم اثبت الكسر كالثلث فانه ست بكذا ٠ ⅓ وفي المضاف يكتب
كل كسر مع مخرجه مثلا كتب نصف السدس بكذا ½ ⅙ وفي المركب يجمعه
من مخرجه وشتته مع المخرج على صورة الكسر كالربع والسدس فان مخرجه
اثنا عشر ومجموع الربع والسدس منه خمسة فوضعنا ما مع المخرج بكذا ٥ ⅓
وان اريد التمييز اثبت كل من اجزائه بصورة مميزة تحت الخط منفصلا
عنها بفاصلة فيما عاطفة مناسبة وضعت فوق الخط كذا، المفصل بحرف الصحيح
او الصفر مثلا كتب خمسة وثلث وسدس بكذا ٥ ⅓ ⅙ واما حساب الجمل
فهو موضوع على ترتيب ابجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ و
اذا قطعت هذه الكلمات حصل ثمانية وعشرون فاعتبرت للاحاد وتسعة
للعشرات وتسعة للمات ووا حد للالوف على ترتيب حروفه وسائر الاعداد
انما تترك ارتقاءها منها ويقدم الاكثر على الاقل الا اذا كان عدد الالوف
مع يقدم الاقل عليها ويوضع تلك العلامات مفردة ومركبة ايضا على الترتيب
فاولى المراتب مرتبة الدرج وما بينها للدقائق وثالثتها للثواني وبكذا الى
حيث انتهى فالدرج بمنزلة الاحاد واذا لم يمكن في احد المراتب شئ وضع
هناك صفر للحفظ على ما تقدم الضابطة الثالثة في الجمع والتضعيف والتنصيف
والتشصيف ان اثبت المفردات بصورها واعتبر من غير اعتبار مراتبها
وضعفت او نصفت او جمع مع آخر موضوعا في مرتبته معتبرا بهذا الوجه ايضا
او نقص عن آخر اكثر منه جملة معتبرة مفرداتها كما اشرنا اليه اولا سهل

جمع والتضعيف والتفريق والتنصيف وربما كتاج الى اعتبار الرفع في الجمع والتضعيف واعتبار البسط والرد في التفريق والتصنيف ولا يخفى ان الاستعانة لا تاتي الا اذا كان المنقوص بجملته اقل من المنقوص منه **الباب الثاني** في الضرب والقسمة وفيه ايضا ضوابط **الضابطة الاولى** في ضرب الصحاح وضرب من الكسور وسوكسور الدرجة وهو نوعان ضرب الاعداد المفردة وهي التي من مرتبة واحدة وضرب الاعداد المركبة وهي التي من مرتبتين فصاعدا النوع الاول صنفان **الاول** بادون وراتب الالف الثاني فما فوقه وهو الالف وما فوقه فالنصف الاول اقسام **الاول** ضرب الاحاد في الاحاد وطريقه سهل **الثاني** الاحاد في العشرات وطريقه ان يراد العشرات الى معدودها وبضرب الاحاد في تلك المعدود ثم ياخذ لكل واحد من الحاصل عشرة **الثالث** الاحاد في المئات وطريقه ان يضرب الاحاد في عدد معدود المئات ويا خذ للكل واحد مائة **الرابع** العشرات في العشرات وطريقه ان يوخذ لكل واحد من احاد حاصل ضرب العقد من مائة **الخامس** العشرات في المئات وطريقه ان يضرب عدد معدود احد هما في عدد معدود الآخر ويا خذ لكل من الحاصل الف **السادس** المئات في المئات ويا خذ لكل من الحاصل عشرة الاف بعد ضرب عدد معدود احد هما في معدود الآخر **والنصف الثاني** فطريقه ان يعتبر المضروب فيه فان كان معها او مع احدهما لفظ الالف مكررة او غير مكررة اليقيت ما يكون في حفظه وضربت بعد ذلك احدهما في الآخر باحد الاصول الستة المذكورة ويزيد على الحاصل ما كنت القيته من لفظ الالف او الالوف ليحصل المطلوب وبالجملة يعرف من مقتضى الضرب كيفيته

استخراج عدد ته الحاصل مرتبة في كل عدد فرض لسهولة الا اذا تركت الاحاد وكثرات المفردات فيحتاج الى عمل آخر مذكور في النوع الثاني الذي نحن الآن بصدد بيانه مقول اذا اردنا ضرب الاعداد المركبة بعضها في بعض رسمنا شكلا ذا اربعة اضلاع ونقسم احد الضلعين المتجاورين منه بعدة مفردات المضروب والآخر بعدد مفردات المضروب فيه ونخرج من موضع الانقسامات خطوطا متوازية تتقسم الشكل بمربعات صغار عدتها عدة ضرب عدد مفردات المضروب في عدد مفردات المضروب فيه ويوضع احد المضروبين فوق الشكل كل مفرد منه فوق مربع على الولا، والآخر على يمينه على الولا، ايضا كما تقع احد المضروبين فوق المربع الصغير الذي هو اخر السطر الاول العرضي واول السطر الآخر الطولي واخر الآخر على ما يراه ثم تقسم كل مربع الى مثلثين فوقاني وتحتاني بخطوط متوازية بحيث تتقسم من كل مربع الزاوية الفوقانية من اليمنى منه والتحتانية من اليسرى ويضرب كل واحد من مفردات المضروب في كل واحد من مفردات المضروب فيه ويوضع الحاصل في المربع الواقع في ملتقاهما الاحاد في المثلث التحتاني والعشرات في المثلث الفوقاني الى تمام العمل وكل مرتبة هناك صغرى تجمع الى ان يصير في شيء او يضرب شيئا فشيئا فلتتبع الصغرى اي عدد يوضع شيء خاليا ثم شرع في تكميل العمل فان ابتدى بالمثلث التحتاني من المربع الواقع في آخر السطر الاول الطولي واول السطر الآخر العرضي ويوضع ما هناك تحت الشكل وهو مبدا، السطر الحاصل من الضرب ثم تجمع ما بين الخطين المورين اللذين بعده ويوضع المجموع بعدهما وضعنا . اولا في السطر الحاصل هكذا



العمل بعد ذلك الى ان ينتهى الى المثلث الفوقانى الواقع على يسار السطر الاول
الطولى وكلما صار مجموع ما من كل طرفين امورين ازيد من العشرة يزاد لكل عشرة
واحد على سطر مورب بعده وان لم يكن فى احد السطور المورب عدد وضعنا لاجله
صفرا فى السطر الحاصل ومثل ذلك يضرب الدرجات واجزائها بعضها فى بعض
على طريقة الجمل فنبدء برسم الشكل ووضع المفردات يضرب كل واحد من مراتب المضروب
فى كل واحد من مراتب المضروب فيه على قياس ما تقدم الا ان المراتب هنا تشارك
كل لاحق اقل من سابقه فيوضع ما هو اكثر كالدرجات فى المثلث الثمانى وما هو
اقل كالدقائق فى المثلث الفوقانى وهكذا سائر المراتب ثم بذا فى الجمع فى المثلث
الفوقانى الواقع على يسار اخر السطر العرضى الاول ويرفع كل ستين الى مرتبة قبله
الا اذا كانت المرتبة المتقدمة برجا فانه يرفع كل ثلثين درجة الى مرتبة قبله
ومرتبة حاصل الضرب فى الطريقة الاولى معلومة اذ اول سطر الحاصل يكون لا محالة
مرتبة الآحاد واما على الطريقة الثانية فانما تتضح بملاحظة مضى الضرب وانه فيما نحن
فيه على قياس الاعداد كتحصيل جنس نسبة الجنس المضروب اليه كنسبة الدرج الى الجنس
المضروب فيه وبيانه انه اذا اردنا ان نضرب جنسا فى جنس فهناك ستة امور
احدها ان الحاصل من ضرب عدد الجنس الاول فى عدد الجنس الثانى اى عدد هو
والآخر ان الحاصل من ضرب الجنس الاول فى الجنس الثانى اى جنس هو والاول مما نحن فيه
فيما سلف والثانى فى طريقة على ما اشير الى اجماله ان ياخذ للدرج صفرا وللدقايق واحدا
وللثوانى اثنين ولما يتلوه بزيادة واحد واحدا وهكذا ما خذ للدرج فى درجة
واحدا وللثمانى اثنين ولما فوقه بزياده واحد واحدا وهكذا كان فالجنس المضروب
المضروب فيه اما ان يكون كلاهما درجا او يكون احدهما فقط درجا او لا يكون

شيئا منهما درجا وقد اما ان يكون كلاهما فى جانب واحد من الدرج او يكون كل
منهما فى طرف او غير ذلك اقسام اربعة لانه والجنس الحاصل فى الاول درجة وفى
الثانى جنس المضروب الآخر وفى الثالث سمى مجموع المرتبتين فالثمانى يقع فى
الرابع مادس والدقائق فى الثوانى ثوالث وفى الرابع ان لم يكن من المرتبتين
فضل كان جنس الحاصل درجة وان كان فضل فالحاصل سمى الفضل فى الطرف
الذى له فضل فالرابع فى المثالث دقايق مثلا ليكن فى الطريقة
الاولى المضروب ٩٣٨٥ والمضروب فيه ٩٨٣ فكان الشكل بحسب
المواجهة وكمال العمل هكذا وفى الطريقة الثانية المضروب ى مه والمضروب
فيه ى الفه والشكل بحسب المواجهة
وتمام العمل هكذا

فى الصورة الاولى اول مراتب السطور
الحاصل مرتبة الاحاد وفى الصورة الثانية مرتبة آخر السطر الحاصل
يعرف من آخرى سطرى المضروب والمضروب فيه كما تقدم ويعرف بحسب سائر
ما تقدم عليه الضابطة الثانية فى قسمة الصحيح وقسم من الكسور طريقة ان
يطلب اعظم عدد مؤد اذا ضرب فيه فى المقسوم عليه ساوى المقسوم او نقص عنه
فان ساواه فذلك العدد خارج القسمة وان بقى بقية اكثر من المقسوم عليه
فرضت اعظم عدد مؤد اذا ضرب فى المقسوم عليه ساوى البقية او نقص عنه

فان ساواه والعددان مما الخارج وان بقيت بقية فعلت بها ما مر وهكذا دايما
حتى يوجد عدد اذا ضرب فى المقسوم عليه ساوى البقية او نقص عما هو اقل من
المقسوم عليه فنسبته اليه وبريد خارج النسبة مما الاعداد المفروضة طريق
آخر ايضا خذ من المقسوم بقدر نسبة الواحد الى المقسوم عليه وهكذا مما يسهل فيه
كثير من المواضع واعلم انه لا يجب ان يكون العدد المطلوب مفردا الا انه قد
يذلك لسهولة العمل ولا يجب ان يكون اعظم ما يتشدد به لخفة العمل وبرهان
ذلك مع طريق قسمة الدرج واجزائها بعضها مما بعض مما لا يخفى بعد ايقان
معنى القسمة وبيان ذلك ان فى القسمة على قياس الضرب تطلب اولا
احد مما عدد بقية الخارج والثانى جنسيته والعدد بقية ظاهر معلوم مما قدمناه انفا
واما الجنسية فطريقه ان ينظر هل كان جنس المقسوم والمقسوم عليه كلاهما فى
جانب واحد من الدرجة فان لم يكن بينهما تفاضل كان الخارج درجة وان
كان بين الجنسين تفاضل اقتنينا الاقل من الاكثر فالباقى هو المحفوظ وان
كان كل من جنسى المقسوم والمقسوم عليه فى جانب اخذ جمعنا مما فالمجتمع هو
المحفوظ ثم ينظر ان كان جنس المقسوم فوق جنس المقسوم عليه فالمحفوظ الباقى
عن التفضل او المجتمع من جانب الصعود وان كان بقية من جانب النزول
ودلالة ذلك يتضح من مخرج القسمة فانها تحصيل جنس نسبة مرتبة الدرجة اليه
كنسبة جنس المقسوم عليه الى جنس المقسوم ثم اذا اكثرت مفردات المقسوم والمقسوم
عليه وتعسر ضبط العمل رسما جدولا منتظما من الطول بعدة مفردات المقسوم
ووضعنا ما على اوائل الاقسام ولا والمقسوم عليه كررنا بما يقتضيها
العمل كيث كان اذى آخر المقسوم عليه آخر مراتب المقسوم ان كان اخر

المقسوم عليه اقل مما يقابله المقسوم او مساويا بلا اعتبار سائر المراتب و
ان كان اكثر مما تقابله وجب ان يوضع كيث كان اذى آخر مراتب المقسوم عليه
مما فى تحت اخر مراتب المقسوم وطلبنا اكثر مفرد اذا وضع خارج الجدول فوق
المقسوم محاذيا لاولى مراتب المقسوم عليه وضرب فى واحد واحد من مفردات
المقسوم عليه بصورتها امكن بنقصان الحاصل مما يحاذى ذلك المفروض من
سطر المقسوم او منه ومما يحاذيه راه واذا وجدنا مثل هذا العدد وضعنا
خارج الجدول كما قلنا وعملنا به ما ذكرنا وينفصل بين المحور واثبات بخط
وبعد الفراغ من هذا العمل يوقى فى سطر المقسوم مفردات مجموعها اكثر من
المقسوم عليه تنقل المقسوم عليه الى جانب اليمين بمرتبة واحدة ثم يطلب
اعظم مفرد بالصفة المذكورة ونضعه كما ذكرنا ونعمل به ما عملنا بالاول
وهكذا الى ان ينتهى واذا لم يوجد فى اثناء العمل بعد نقل المقسوم عليه مفرد
بالصفة المذكورة وضعنا فى سطر الخارج صفرا محاذيا لاولى مراتب المقسوم
عليه وثلثنا مرة اخرى ولو لم يوجد فى اول العمل مثل ذلك العدد لم يحتج الى
الصفر بل ننقل المقسوم عليه الى جانب اليمين بمرتبة واحدة ثم المفرد الموضوع
فوق الجدول خارج القسمة واذا انتهى تحت الخطوط العود اصل شئ اقل من
المقسوم عليه كان خارج القسمة ما فوق الجدول مع نسبة ذلك الباقى الى المقسوم
عليه وبسهولة ضرب الدرج واجزائها بعضها فى بعض رسما جدولا مثل
ما مر عدة سطور بقدر الطولة بعدد مفردات ما هو اكثر ويضع المقسوم على
اول السطور محاذيا لاولا فان لم يكن اولى مراتب المقسوم اقل من اولى مراتب
المقسوم عليه وضعنا اول المقسوم عليه محاذيا لاول المقسوم بما يقتضيها

العمل والا وضعفنا محاذيا ثانيه مراتب المقسوم وسائر المراتب بعد
ذلك على الولا. كل مزدمنه محاذيا لمزد من المقسوم وان بقي من سطر
المقسوم عليه مزدات لامكون لها نظائر في سطر المقسوم وضعفنا بازائها
اصفارا في سطر المقسوم ثم ندخل اول المقسوم عليه في الجدول الستين
طولا وعرضا ويستمر على استقامته متنائيا الى ان تصادف منتهيا يكون
المرفوع او المبسوط اوكلما محاذيا للمحاذي ولما عن يمنه او يكون اقل
من المحاذي او منه وما عن يمينه لكن بحيث لا يمكن التخطي منه الى ثبت بعده يكون
ما فيه زايدا على المحاذي او عليه او على ما تقدمه فاذا صادفنا منتهيا بكذا اخذنا
باكمله على الاستقامة من الجانب الخالف لما ادخلنا. اولا عرضا او طولا
ونضع الماخوذ على الجدول فوق سطر المقسوم محاذيا للاول مراتب المقسوم عليه
فيكون ذلك مبدا. السطر الخارج من القسمة فيدخل بهذا العدد مع كل من
مراتب المقسوم عليه في الجدول الستينيين احدهما في الطول والآخر في العرض و
ننقص ما يجد منا لك محاذيا من المقسوم تلك المراتب من المقسوم عليه او
من المحاذي له ما عن يمنه بمرتبة او بمراتب ويفصل من الثابت والمحور بخط
عرضي وان بقي من مراتب المقسوم شيء لم يمكن له في الاول محاذ من المقسوم عليه
ثلثنا المقسوم عليه الى جانب اليسار بمرتبة وندخل اول مرة اخرى في الجدول
الستينيين ونفصل ما ثلثنا اولا الى ان يحصل عدد كما يريد ونضعه في سطر
الخارج محاذيا للاول مراتب المقسوم عليه ولا يحالة يقع عن يسار ما وضعنا.
اولا ونعمل العمل المذكور الى ان نستقل مرة ثالثة وبكذا الى ان ينقطع العمل
او يبقى من المقسوم ما لا يصابر تركه وان ابقى محاذاة آخر المقسوم اخر المقسوم عليه

ولم يبق ما لا يصابر تركه ثم لا يذهب عليك ان اولى مراتب المقسوم عليه معلومة
الجنس وكذا اول مراتب المقسوم وكذا ما يحاذيها اولا من المقسوم وهو
ابتداء سطر الخارج يكون معلوم الجنس فتعلم مراتب ما يتلوه **خاتمة**
كثيرا ما يستعملون الاعمال المنجومة لفظ منحطا وذلك في القسمة حال المقسوم
وفي الضرب يصح ان يكون حالا من كل من المضروب وبين وحاصل الضرب **الباب**
الثالث وفيه ضوابط **الاول** في بيان مخارج الكسور وتجنيسها و
رفعها اعلم ان مخرج الكسر المزد عددا يشاله من الواحد ومخرج المكرر مخرج
المزد ومخرج المضاف سوا كالحاصل من ضرب مخارج مزداته بعضها في بعض
فان كان المخارج مثلثة يضرب احدها في الآخر ثم الحاصل في الثالث وهكذا
في الاربعة وما فوقها واما الكسر المركب فمخرجه مخارج مزداته ويعرف
البتات والاشراك والتداخل بينها بحصل المقصد ولنشير الى ذلك اشارة
حقيقة فنقول كل عددين ان كانا متساويين فهما متماثلان وان كانا
مختلفين فان عد احدهما الآخر فقط اخلان وان لم يعد فان عدهما عدد غير
الواحد فمتشاركان وان لم يعدهما غير الواحد فمتباينان واكثر عدد يعد
المتشاركين يسمى جزء المشترك والكسر الذي مخرجه الجزء المشترك اذا اخذ
احد المتشاركين سمي وفي ذلك المشترك وبيان كيفية معرفة ذلك ان يلقى
اقل العددين المختلفين من الاكثر فان افنا ما فهما متداخلان وان لم يفنيه
بل يبقى بقية اقل من الاقل يلقيها من الاقل الاول فان افنته فهما متشاركان
واعظم العدد المشترك بينهما هو البقية التي افنت الاقل وان لم تفنه بل بقي
بقية اقل من الاول الباقي يلقيها منه حتى يصل الى بقية مضى بقية متقدمة

عليها او بستي واحد فان وصل الى التقه فيها متشاركان وبهذا البتقه اعظم
عدد يعدهما وان تنى واحد فيها متناسبان كما بين في شكلي اب من المقالة
السابعة من الاصول واذا اتضح ذلك فنقول مخارج الكسور ان كانت
متداخلة فالاكثر مخرج الكل وان كانت متشاركة في عدد يضرب وفي احدهما
في مخرج الآخر فان كانت الكسور اكثر من اثنين نضرب وفي احدهما في
مخرج الثاني ثم الحاصل في وفي الثالث ثم الحاصل في وفي الرابع وهكذا
فالحاصل بالاخرة يكون مجمع الكسر المركب وان كانت متباينة نضرب بعضها
في بعض وان كانت بعضها متباينة وبعضها متشاركة عملنا بالمتشاركة
على ما ذكرنا وما حصل يكون بالضرورة متباينا للخارج المتباينة فنعمل بها عمل
المتباينين وان كانت متماثلة اكتفينا باحدها واما تصيير الكسور من جنس واحد
اي اخذها من مخرج واحد حتى يصير كسورا مكررة فطريقه ان نسخرج المخرج
المشترك لجميع ملك الكسور ثم نوخذ من ذلك المخرج جميع ملك الكسور ونجمع
لتحصيل المطلوب وطريق اخذ الكسر من المخرج المشترك ان يقسم المخرج المذكور
على مخرج الكسر الذي يراد اخذه منه فان كان الكسر المأخوذ مفردا او مضافا
فالخارج من القسمة هو الكسر المطلوب وان كان مكررا نضرب الخارج من القسمة
في عدد الكسر المكرر لتكون الحاصل هو الكسر المطلوب وان كان مركبا يأخذ
مفرداته ويجمع كما مرت الاشارة اليه ويقال للحاصل من عمل التصيير الذي
يقال له التصوير بصورة الكسر **اما التجنيس** وهو جعل الصحاح
او الصحاح مع الكسور كسورا فطريقه ان يضرب الصحاح في عدد مخارج
الكسور ويزاد على الحاصل صورة الكسر ان كان معه وتقال للتجنيس البسيط

وهو الرابعة وما بعدها **المسئلة الرابعة** وهي الاولى من المقدرات اموال
واشياء، يعدل عددا والطريق فيها ان المال ان لم يكن واحدا فان كان اوا
عليه ردوته اليه وان كان ناقصا اكملته وفعلت تلك النسبة بالاشياء، والعدد
تربيع نصف عدد الاشياء، وزد على ذلك العدد المعادل واخذت جذر المبلغ
ونقصت نصف عدد الاشياء، منه فالباقي هو الشيء المطلوب **المسئلة الخامسة**
اموال وعدد يعدل اشياء، بعد الرد والاكمال ان احتيج الى استخراج الشيء ربع
نصف عدد الاشياء، وسط العدد من المربع وزد او جذر ذلك المربع الباقي
على نصف عدد الاشياء، ليحصل الشيء او انقص من نصف عدد الاشياء الستي
الشيء مثال ذلك مال واحد وعشرون يعدل عشرة اشياء، فربع نصف عدد الاشياء
خمسة وعشرون وبعد بنقصان العدد منه ستي اربعة جذرها اثنان وزيدهما
على نصف عدد الاشياء، فيكون الشيء سبعة او نقصهما منه فيكون الشيء ثلثة و
بالرد او الاكمال يتضح على هذا المنوال وفي هذه المسئلة ان كان العدد اكثر
من مربع نصف عدد الاشياء، كانت المسئلة مستحيلة وان ساواه فالشيء نصف
عدد الاشياء، **المسئلة السادسة** وهي مالثة المقدرات اشياء، وعدد يعدل
اموال بعد الرد والاكمال ان احتيج الى ذلك ربع نصف عدد الاشياء،
وزد المربع على العدد وناخذ جذر المبلغ وزد عليه نصف عدد الاشياء،
ليحصل الشيء **الضابطة الرابعة** في حساب الخطائين وهو الجبر و
المقابلة الا ان المطلوب نفرض ههنا شيئا معينا مناسبا يعرف فيه كسر معطيات
المسائل مع رعاية القوانين الكلية المناسبة فان صادف المطلوب فذاك وان
اخطأ، فان زاد عليه او نقص عنه كان هو الخطأ الاول ثم نفرض المجهول

مع نصف العدد وجذر المبلغ هو الشيء المطلوب
وهو الشيء ٥٥ ١١

الى المخرج المشترك ليحصل الغلط فان حاصل النسبة تفاضل الكسرين وظن انه لا يمكن ان يكون المنقوص اكثر من المنقوص منه الا اذا كان مع المنقوص صحيح ليوخذ منه واحد وينقص منه المنقوص ويزاد الباقي على المنقوص منه وذلك سهل التصحيف والتضعيف على انها سهل لوجوه اخر ايضا

الضابطة الخامسة تقدير من على ان سطح الطرفين في الاربعة المتناسبة كسطح الوسطين فاذا كان احد الاربعة مجهولا والباقية معلومة علم المجهول منها بعد حاصل ضرب الطرفين او الوسطين على الطرف او الوسط الباقي فاذا اردت تحويل كسر من مخرج الى آخر ضربت صورة الكسر في المخرج المحول اليه وقسمت الحاصل على المخرج المحول الاول فالناتج احد الكسر المفروض الى مخرجه كنسبة المجهول الى المخرج المحول اليه فهي اربعة متناسبة ثلثة منها معلومة فتستخرج بها الربع المجهول مثاله اردنا ان نعلم خمسة اسباع كم هي من الاسداس ضربنا الخمسة في الستة حصل ثلثون قسمنا على السبعة خرج اربعة وبقيت اثنان نسبناهما الى السبعة وقلنا ان خمسة اسباع هي اربعة اسداس وسبعا سدس وان اردنا رد هما الى الطسابيج ضربناهما في الاربعة التي هي مخرج الطسابيج من السدس حصلت ثمانية قسمناها على السبعة خرج واحد وهو الطسوج وبقي واحد ضربنا في الاربعة مخرج الشعيرات من الطسوج حصلت اربعة قسمناها على السبعة خرج اربعة اسباع شعير فعلمنا ان خمسة اسباع هي اربعة اسداس وطسوج واربعة اسباع شعير

الباب الرابع وفيه ضوابط **الاولى** طريق استخراج الجذر ان نفرض عددا وهميا في نفسه فان كان المبلغ مساويا للغلط فذاك وان

شئنا اخرجنا ويعمل به مثل الاول وان صادف الفرض فذاك والا فهو الخطا الثاني زائدا او ناقصا نعذب المفروض الاول في الخطا الثاني والمفروض الثاني في الخطا الاول فان كان الخطا متفقين يوجد التفاوت بين المضروبين ثم التفاوت بين الخطائين وقسم الاول على الثاني فالخارج هو المطلوب وان كان مختلفين جمع المضروبان ثم الخطائين وقسم الاول على الثاني ليخرج المطلوب

كما سبق

زاد عليه فرضت اقل منه وان نقص عنه اعتبر. واضربه في نفسه وانقص الحاصل
من العدد المطلوب فستبقى منه بقية فاطلب عددا آخر اذا ضربته في نفسه مرة و
مرتين فما العدد الاول كان الحاصل مساويا لتلك البقية فان وجد فالعددان
هما الجذر والا فرضت ثالثا وضربته في مجموع الاولين مرتين وفي نفسه مرة الى ان تبقى
العدد واما الاصم فليس له جذر الا ان له جذرا يتعسر الوقوف عليه ويوخذ جذره
بقربا وطريقه ان يوخذ جذرا اقرب مربع اليه ويقسم الباقي الى ضعف
الجذر وزيادة واحد ليحصل المطلوب او ان يضرب الاصم في اي مجذور اتفق
وياخذ جذر الملبغ ويقسمه على جذر العدد المجذور **الضابطة الثامنة**
في استخراج جذر الكسر وبيانه ان العدد المطلوب جذره ان كان كسرا فقط او
صحيحا مع كسر حسبنا الصحيح بصيرة من جنس الكسور فان كان الكسر المخرج
كلاهما منطقين قسمنا جذر اعلى الكسر على جذر المخرج ليحصل المطلوب وان لم
يكونا منطقين صرنا الكسر في المخرج وقسمنا جذر الحاصل على المخرج ليحصل المطلوب
الضابطة الثالثة في استخراج جذور الدرج واجزائها نطلب في هذا
المطلب اولا عددية الحاصل وجنسيته فالاول ظاهر والثاني يظهر باعتبار
المراتب فكل مرتبة اسمها زوج فهو مجذور من جهة الجنسية وجذره سمي نصفه فاذا
اردنا جذر اجناس متعددة يرد الاجناس بالتحنيس الى المرتبة الاخيرة فان
كانت الاخيرة سمي زوجا فذاك والا رددنا الى مرتبة دونه بصرفه في شمان
فيستخرج جذرها تاما ثم بعد الرفع يتم العمل على ما اشرنا اليه في الضرب والقسمة
فانهما يتمان ويكملان بالتحنيس للاول الى الصحاح ثم الرفع وقال بعض اهل العلم
يرسم جدولا سطوره عدة مزدات الاجناس ويضعونها على اوائلها

ويعلم على المراتب المحذورة سبعة وقبلها نظرنا في قطر الجدول الستين مستقرا
بيتا بيتا الى ان تصادف بيتا فيه من المرفوع والمبسوط اومن احدهما اكثر
ما يكن التاوه من المرتبة التي فوقها العلامة الاول اومنها وعما عن يمينها
فاذا صادفت مثل هذا البيت فخذ ما حصل له من العدد طولا اوعرضا وضعه
فوق العلامة وتحتها بمباينة فالبيت الذي في ذلك البيت عما يحاذي العلامة او من
المحاذي وعما عن يمينه ثم زد العوف على التحت وانقل المجموع الى جانب اليسار
بمرتبة ثم ادخل المجموع المنقول في الجدول الستين طولا اوعرضا واطلب من
الجانب الآخر عددا اذا وضعته فوق العلامة الثانية وتحتها عن يسار المجموع
المنقول وضربته في مجموع السطر التحتاني امكن التاء الحاصل عما يحاذي المحاذي
من سطر العدد فاذا وجدنا مثل هذا العدد وضعناه كما قلنا وفعلنا ما ينبغي
وبعد الفراغ زدنا ما فوق العلامة على ما تحتها ونقلنا مجموع التحتاني مرة اخرى
الى جانب اليسار بمرتبة وهكذا ننقل بالعلامات الآخر فكم كانت الى ان ينقطع
العمل ان كان العمل مجذورا اوارد نا ان نقطعه ان كان اصم وان اردت
ادق من ذلك وضعت صفرين صفرين مرة بعد اخرى ويتبع على منوال ما تقدم
الى حيث شئت ومن العلماء المتاخرين من رسم لتسهيل استخراج جذر الصحاح
بطريق الهندسة جذرا لا كما وصف في القسمة ووضع في المزدات مقام
المقسوم مناك وحال بعد ذلك اذا فعلت ذلك تعلم على اولى مراتب العدد
ستة ثم على ما التهايم على خامسها وهكذا يحطى مرتبة مرتبة الى ان ينتهي الى
العلامة الاخيرة ثم يطلب اعم مجذورا اذا ضربنا في نفسه امكن ان يبلى الحاصل
من الصورة التي عليها العلامة الاخيرة اومنها وعما على يسارها فاذا

وجدنا وضعنا فوق العلامة وتحتها العدد لكن مسافة تقتضيها العمل كما في القسمة
ويضرب الفوقاني في التحتاني ويلقى الحاصل من الصورة بازاء العلامة
او منها وما عاليا رها وينفصل من المحور والثابت بخط عرضي كما تورفيما
سلف ثم نزيد الفوق على التحت وننقل المجموع على جانب اليمين برتبة واحدة
ليصير محاذيا للصورة التي ليس عليها علامة ثم نطلب اكثر مزد آحاد اذا
ضربناه مرة في نفسه ومرة في المجموع المنقول امكن الباقي الحاصل من الصورة
التي عليها العلامة المتقدمة او منها وما عاليا رها فاذا اوجدنا مثل
هذه المزد وضعنا فوق العلامة المتقدمة وتحتها وفعلنا به ما ذكرنا ثم
زدنا الفوقاني على التحتاني وثلثنا المجموع الاول الى جانب اليمين برتبة
ثم نطلب اكثر مزد آحاد اذا ضربناه في نفسه ومرة في المجموع امكن الباقي
الحاصل من الصورة التي عليها العلامة المتقدمة في العلامتين او منها
وما عاليا رها فاذا اوجدناه وضعنا فوقها وتحتها وفعلنا به مثل ما فعلنا
اولا وهكذا الى ان ينتهي الى العلامة الاول ونعمل بها مثل ما عملنا باخواتها
فح يكون مجموع الاعداد الاعداد الموضوعة فوق العلامات جذر العدد
المفوض ولو بقي تحت الخطوط الفواصل شيء ولا محالة يكون اقل من عدد
المقطع جذره لان العدد غير مجذور ويسمى اصم وح نزاد ما فوق العلامة
الاول على ما تحتها ونزاد على المبلغ واحدا وهيئت المقابل الى المبلغ الحاصل
النسبة مع ما فوق الاول يكون جذر ذلك العدد بالنوبى **الباب**
الخامس في المساحة وفيه ضوابط الضابطة الاولى
اعني ما يجعل واحدا ويعتبر ليقدر به الخطوط ومربعة السطوح ومكعبه

الاجسام هو الخط المستقيم على ما يلزم به الذهن المستقيم والطبع السليم فاذا
فرض خط مستقيم واحد وعين امكن مساحة سائر المستقيمات به بتوسط
التطبيق مرة بعد اخرى واما المنحني فلا يمكن مساحته بهذا الوجه الا بشبه
لكن محيط الدائرة يمكن استعلامه بالتقريب فان ارشميدس بين ان نسبة
محيط كل دائرة الى قطرها نسبة ثلثة الاثمال والسبع الى الواحد اي نسبة
اثنين وعشرين الى السبعة تقريبا حاصرة بين انها بثلثة اثمال وكسر نسبة اعظم
من نسبة عشرة الى احد وسبعين وليس بسبع اي ليست كنسبة عشرة وسبع
اليه فالتفاوت بينه وبين السبع باقل من جزء من اربعة وسبع وسبعين
فاذا قدر قطر الدائرة بالخط المستقيم وضرب المبلغ في ثلثة وسبع حصل مقدار
محيطها وقد يمسح بتطبيق خيط عليها وتقدير وبهذا الوجه يتيسر تقدير سائر
الخطوط المنحنية فهذا وجه والوجوه الهندسية البرهانية قررنا ها في مواضع
لائقة بها **الضابطة الثانية** المثلث ينقسم الى ثلثة اقسام قائم الزاوية
ومنفرجها وحاد الزوايا فتكسير الاول هو حاصل ضرب احد ضلعي القائمة
في نصف الضلع الآخر وتكسير الثاني هو حاصل ضرب العمود المخرج
من الزاوية المنفرجة على ضلع يوتر ها في نصف ذلك الضلع او عكسه وتكسير
الثالث حاصل ضرب العمود المخرج من اي زاوية كانت على وتر ها في نصف
ذلك الوتر او بالعكس وجه آخر قال بعض قوسي كل مثلث اذا اضرب نصف
جميع اضلاعه في فضلة كل ضلع من اضلاعه بان نضرب في فضلة على الله
اضلاعه ثم في ما بينهما في ما بقيها كان الحاصل مساويا لضرب تكسيره في نصف
فطريق العمل ان نضرب مجموع التفاوتات بين كل ضلع وبين نصف جميع

(محيط الدائرة ؟؟)

(اعني ضرب نصف العمود في كل الضلع ؟)

الاضلاع منه ونوخذ جذر الحاصل مثلا نفرض مثلثها بكذا نصف الجميع ٦٣
والمساويات ١٨ و٢١ و٢٤ بجسمها ٩٠٧٢ مضروب ذلك
في نصف الجميع ٨٧١٨٣٦ جذر ذلك ٩٣٣٦ لهذه كسنة مساحة
الملث بما علق لهذه الرسالة ولقد قررنا وجوها اخرى مواضع لائقة بها

واما كيفية سائر الاشكال المسطحة المستقيم الخطوط
فيمكن استعلام تكسيرها بتكسيرها الى مثلثات و
تكسير كل منها كما مر ثم جمعها جميعا على ان لكل منها
مخصوصة وجوه اخر وللعمل المذكور في الكفاية كفاية ثم انه بين ان تكسير
المربع والمستطيل بضرب احد الضلعين في الاخر اسهل من تكسيرها بالمثلثات
الضابطة الثالثة تكسير كل دائرة سو حاصل ضرب نصف قطرها في نصف محيطها
وتكسير كل قطاع سو حاصل ضرب نصف القطر في نصف قوسه وتكسير القطعة سو
الناضل او الحاصل من زيادة مثلث القطاع او نقصانه من تكسير القطاع
الضابطة الرابعة مساحة بسيط المخروط ان كان قائما يحصل من ضرب
الخط المستقيم الواصل بين نعطة راسه ومحيط قاعدته وان كان مائلا توهما سطحا
مستويا ثم يمر سهم المخروط من حتى الميل ومقابله فيحدث في المخروط مثلثان ضلعان منه
وما الفصل المشترك بين بسيط المخروط وسطح المثلث فاذا اضرب نصف
مجموع الضلعين في نصف محيط القاعدة حصل منها بسيط المخروط وان كان
المخروط ناقصا ضربنا الخط الواصل عن جهة واحدة من محيط الدائرة العليا
ومحيط الدائرة السفلى بنصف مجموع محيطي الدائرتين وان كان المخروط
مضلعا فمساحة بسيطه هي مجموع مساحة المثلثات المحيطة به ومساحة بسيط

الاسطوانة

الاسطوانة القائمة يحصل من ضرب المستقيم الواصل عن جهة واحدة بين
محيطي قاعدتيها في محيط احدهما وان كانت مائلة توهما سطحا مستويا
يمر في جهة الميل ومقابله بجميع سهم الاسطوانة ولا محالة يحدث فيها سطحا
ذا اربعة اضلاع ضلعان متقابلان هما الفصل المشترك بين بسيط
الاسطوانة وبين ذلك السطح نصف مجموع الضلعين في محيط احدى
القاعدتين مساحة بسيطها وان كانت الاسطوانة مضلعة فمساحة مجموع
ذوات الاضلاع الاربعة المحيطة بها من جهاتها مساحة بسيطها ومساحة
بسيط الكرة سو حاصل ضرب قطرها في محيط اعظم دائرة تقع فيها ومساحة
الشكل الحادث من نصفي دائرتين عظيمتين في الكرة سو حاصل ضرب
قطر الكرة في غاية الميل وتكسير بسيط قطعة الكرة حاصل ضرب القطر
في قطعة من دائرة عظيمة نصف بسيط قطعة الكرة الضابطة الخامسة
كل جسم متوازي الاطراف كيف يوضع سطوح ستة تكسيره حاصل ضرب طوله
في عرضه ثم الحاصل في سمكه ومساحة المنشور نصف مساحة جسم متوازي
السطوح تتمة وتكسير الكرة حاصل ضرب نصف قطرها في ثلث بسيطها ومساحة
قطاع الكرة مضروب نصف قطرها في ثلث تكسير بسيط قطعة القطاع وتكسير
المخروط مضروب ارتفاعه في ثلث مساحة قاعدته مساحة الاسطوانة مضروب
ارتفاعه في تكسير قاعدتها الباب الثالث في الجبر والمقابلة وفيه ضوابط
الاول كل عدد نضرب في نفسه سمي بذلك الاعتبار ضلعا وجذرا وشيئا
والحاصل مربعا ومكعبا ومالا ثم اذا ضرب الجذر في المال كان الحاصل
مكعبا ومكعبا وحاصل الجذر في المكعب مال المال وفي مال المال مال المكعب

مساحة قطعة الكرة في ثلث بسيط القطعة ونصف ضلع
الكرة في ثلث بسيط القطعة ونصف مساحة
نصف الكرة مساحة الكرة ١٢٥
وحيل الى حاصل ضرب ارتفاع في ثلث ارتفاع ٥

مستديرا او
مضلعا او
قائما او مائلا
٥

وفى مال الكعب كعب الكعب وعلى هذا يعنى ان تقاس سائر المنازل الى غير النهاية فان الجذر اولى المراتب والمال ثانيها والكعب ثالثها واسما البواقى مركبة من هذه بصيرة الكعب مالين ثم احدهما كعبا ثم لكل منهما كعبا فانك اذا تاملت فيها وجدت انه فى رابعة المراتب مال المال وفى خامسها مال الكعب وسادسها كعب الكعب وسابعها مال مال الكعب ثم مال كعب الكعب ثم كعب كعب الكعب وهكذا الى ما لا نهاية له والجميع متناسبة على الولاء نسبة الشئ الى المال كنسبة المال الى الكعب وكنسبة الكعب الى مال المال وكمال المال الى مال الكعب وكمال الكعب الى كعب الكعب فهذا من جانب الصعود ومثل هذا العشر فى طرف النزول فانه لعشر جزء الجذر وجزء المال وجزء الكعب وجزء مال المال وجزء مال الكعب الى غير النهاية وجزء الجذر هو الذى نسبته الى الواحد نسبة الواحد الى الجذر وجزء المال هو الذى نسبته الى جزء الجذر هى النسبة المذكورة وجزء الكعب هو الذى نسبته الى جزء المال تلك النسبة بعينها وبالجملة جزء كل منزل ما كون الواحد وسطا عنه وبينها فى النسبة فالمنزل من جهة النزول ايضا متوازنة شابهه واذ اعرفت هذا فاعلم انا اذا اردنا ان نضرب عددا على انه فى منزل من المنازل فى عدد آخر على انه فى منزل منها ايضا فهناك مطلبان الاول معرفة عددية الحاصل والثانى معرفة جنسيته والاول موضوع فيما سلف واما الثانى فالضابط فيه ان المرتبتين ان لم تكونا فى طرف واحد من جانبى الصعود والنزول جمعتا سماء فالحاصل سمى المجموع وان كانا فى طرفين فان لم تكن بينهما فصل فالحاصل من جنس الواحد وان كان فالحاصل

من جنس الفصل بينهما فحاصل جزء مال المال فى المال الكعب هو الجذر وجزء كعب الكعب فى مال الكعب جزء مال المال **قاعدة** اذا اردنا ضرب عدد مشروط بانه معلوم على مجهول فى عدد آخر مطلق ضربنا احدهما فى الآخر والحاصل هو الجواب بشرط كونه معلوما على هذا المجهول وان كان كل جزء المضروب من مشروط بكونه معلوما على مقدار ضربنا المضروب فى المضروب فيه ليحصل المحفوظ الاول ثم ضربنا المعلوم عليه فى المعلوم عليه ليحصل المحفوظ الثانى فيكون المحفوظ الاول مشروطا بانه معلوم على المحفوظ الثانى هو المطلوب **قاعدة اخرى** المعطوف والمعطوف عليه تقال لهما الزايد وكذا المستثنى منه واما المستثنى فيقال له الناقص وبعد ضرب كل من مفردات المضروب فى كل من مفردات المضروب فيه نجمع ما حصل من الضرب الزايد فى الزايد والناقص فى الناقص وهو المجموع الاول ثم نجمع ما حصل من ضرب الزايد فى الناقص وهو المجموع الثانى فالمجموع الاول مشروطا بان المجموع الثانى مستثنى منه هو حاصل الضرب المطلوب **تنبيه** اذا اردنا حاصل جذر عدد فى جذر عدد ضربنا احد العددين فى الآخر واخذنا جذر الحاصل فان جذر الحاصل حاصل الجذرين وكذا جذر جذر الحاصل حاصل جذر الجذر فى جذر الجذر وان لم يكن المضروبان فى مرتبة واحدة اكتفينا احدهما بالآخر بان ندفع احدهما وكليهما ويضرب احدهما فى مربعه او فى مربع مربعه وكذا يعمل بالقدر الآخر الى ان يلتقيا ثم يسلك المسلك المعلوم ويحصل المطلوب على ما لا يخفى على اولى النهى **تنبيه** اذا اعوفت ضرب جزء المراتب بعضها فى بعض مرة بعد مرة سهل عليك ضربنا وكيفان المركبات تحيل الى المفردات **قاعدة** اذا اردنا ان نقسم عددا

في منزل ما يقابله عدداً او في منزل ما فهناك مطلبان الاول معرفة عدد مرتبة
الخارج وقد مضى الثاني معرفة جنسيته ويمكن استعلامه بما مهدنا ان الضرب
عكس القسمة فان كان مرتبتا المقسوم والمقسوم عليه كلاهما في جانب واحد اخذنا
الفضل بينهما فان كان الفضل للمقسوم كان الخارج من مرتبة الفضل في الطرف
الذي فيه المقسوم والمقسوم عليه وان كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج
من مرتبة الفضل لكن في الطرف الآخر وان لم يكن بين المرتبتين فضل كان
الخارج من مرتبة الواحد وان كان كل من المرتبتين في جانب آخر كان المجموع
مرتبة الخارج من جانب المقسوم واذا اقسم جنس على الواحد كان الخارج هو ذلك
الجنس بعينه واذا اقسم الواحد على جنس فوقه او تحته كان الخارج مثل ذلك الجنس
في الطرف الآخر **تتمة** تقسيم الاجناس الكثيرة على جنس واحد يتيسر
وعكسه متعسر **قاعدة** ان كان في المقسوم استثناء جبرته ونقسم
المقسوم المجبور على المقسوم عليه ثم تقسم المقدار المجبور به اي المستثنى ايضاً على
المقسوم عليه وتلقي الخارج الثاني من الخارج الاول كان الباقي جواباً **فائدة اخرى**
اذا اردنا خارج قسمة جذر عدد على جذر عدد آخر قسمنا احد العددين على العدد
الآخر واخذنا الخارج فان جذر الخارج خارج الجذر وان لم يكونا في مرتبة واحدة
الحقت الاقل بالاكثر يحصل المط كما لا يخفى **نكتة** اذا اردت نسبة هذه
المنازل بعضها الى بعض تحت المنسوب على المنسوب اليه ليكون خارج القسمة
حاصل النسبة **مقدمة** كل مرتبة من هذه المراتب تسميها فرداً كالشيء والكعب
ومال الكعب فلا جذر لها من حيث الجنسية وكل مرتبة تسميها زوجاً فلها جذر في
الجملة وجذرها يسمى بنصف مرتبتها وان اريد جذر مراتب كثيرة فان كانت عدتها

زوجاً فقد يكون لها جذر في بعض الاحوال وقد لا يكون ونعرف بالاستقراء
وان كانت عدتها فرداً فان كانت ثلثة فمجموع جذر الاعظم والاصغر ان
كانا مجذورين جذره وان لم يكن مجذورين فلا يكون لها جذر البتة وان كانت
خمسة فان كان الاعظم والاصغر مجذورين ضربت جذر احدهما في جذر
الآخر وضعفت الحاصل ونقصت المضعف في المرتبة المتوسطة واخذت
جذر الباقي ان كان مجذوراً على جذري الاصغر والاكبر في المبلغ المطلوب
وان زادت على الخمسة فعرفه يحتاج الى الحساب لا يستحق ايراده في
هذا الكتاب **تتمة** قاعدة التضعيف والتنصيف والجمع
في المراتب ظاهرة واما التفريق فان كان فيهما او في احدهما استثناء جبرته
وزدت مثله على الآخر ثم تنقص عدد كل جنس من عدد المنقوص عن عدد ذلك
الجنس من المنقوص منه ان امكن والا استثنى عنه لفضله عليه ولذلك يستثنى
الجنس الذي يوجد في المنقوص ولا يوجد في المنقوص منه **الضابطة الثامنة**
وبعد تمهيد المقدمات نقول ان عمدة الكلمة والقول المجمل في استخراج المسائل
بطريق الجبر والمقابلة ان تفرض المجهول جنساً من الاجناس او شيئاً من الشيء
المناسب لما وضعه السائل الا ان كان مربعاً والا فان مكعباً فكعباً او ان
يناسب جنساً ما فرضه شيئاً او مركباً من جنسين او اكثر على وجه الجمع او الاستثناء
ثم تعمل بما وصف به السائل المجهول ومسوقه حسب ما ينتهي اليه متوسط ذلك
وصفاً فيكمل الى ان ينتهي الى معادلة جنس او اكثر لجنس او اكثر ثم اجبر المستثنى
من احد الطرفين بزيادة مثل المستثنى وزيادة مثله على الطرف الآخر وهو
الجبر ثم اجتهد في تعليل عدة الاجناس المتقابلة المتعادلة عن الطرفين بان تلقي

الاجناس المكررة من الطرفين وهذا هو المقابلة فما بقي من الاجناس المتعادلة
من الطرفين فاحفظه وانظر الى الاصل الموضوع لاستخراج الشيء في ذلك النوع
من المعادلة كما اذا اعادل عدة من اشياء عددا ما نستخرج بالمسئلة الاولى من
المفردات وان عادل مال وعددا اشياء فبالمسئلة الثالثة من المقترنات

الضابطة الثالثة واما المسائل فالمشهورة منها لدى الجمهور ستة
ثلث مفردات **المسئلة الاولى** ان تكون المعادلة من عدد وشيء وطريقه الاستخراج
فيها ان تقسم العدد على عدد الجذر ان لم يكن اقل من عدد ما ونسبه اليه ان كان
اكثر فما خرج فهو مقدار جذر واحد كقولنا عشرين عدد ا يعادل عشرة اجذار
فيقسم العدد على عدد الاجذار فخرج اثنين وهو مقدار جذر واحد وفي قولك
ربع جذر يعادل ثلثة اعداد الجذر اثني عشر وبالجملة نستخرج الجذر في هذه
المسئلة بالمقدمة الاولى وهي ان كل مقدارين ضربا في مقدار فلابد ان يكون
نسبة سطحهما كنسبتهما كاربعة وستة اذا ضرب كل منهما في خمسة يكون احد الحاصلين
عشرين والآخر ثلثين ونسبة العشرين الى الثلثين كنسبة الاربعة الى الستة

المسئلة الثانية ان تكون المعادلة من المال والعدد فيقسم العدد على
عدد الاموال او نسبه اليه فما خرج فهو مقدار مال واحد وجذر الخارج هو الشيء
كقولنا خمسة اموال يعادل خمسة واربعين عددا فالمال الواحد بستة وجذره ثلثة
او ربع مال يعادل اربعة اعداد فالمال ستة عشر او اربعة اموال يعادل واحدا
فالمال ربع واحد **المسئلة الثالثة** ان تكون المال معادلا للجذر فيقسم عدد
الجذر على عدد الاموال او نسبه اليه فما خرج فهو جذر واحد كقولك مال يعادل
خمسة اجذار فالجذر خمسة فهذه الثلثة مفردات والثلثة الاخرى مقترنات

واما الرفع فهو جعل الكسور الزائدة على المخرج التي من جنس واحد صحاحا فطريقه
ان تقسم عدد الكسور على المخرج فخارج القسمة صحاح والباقي كسور من مخرج الكسر
المقسوم به اذا عرفت معنى التحيس والرفع والتصوير وعلمت ان الدرجة كالواحد
واجزاءها بمنزلة كسور ما قدرت على ضرب اجزاء الدرجات بعضها في بعض
وقسمتها عليها بالتحيس والرفع من عز حاجة الى الجدول لكن الجدول
اسهل ولا تحتاج الى التحيس والرفع اما جدول القسمة فظاهرة ولا تستعين
فيه واما جدول الضرب فحاصل ضرب مفرداتها بعضها في بعض كما يعرف
بالتحيس والرفع على ما اجملنا القول فيه اولا واشرنا اليه ثانيا يمكن استخراجها
من الجدول الستين بادنى توجه والجدول الستين هو الجدول الذي اثبت
فيه حاصل ضرب كل واحد من احدى آحاد ستين في ثناياه فطوله ستون
وكذا عرضه وقد يزاد على ذلك وكتب في كل مثلث حاصل ضرب ما يحاذيه
من المفرد الطولي فما تحاذيه من المفرد العرضي **الضابطة الثانية**
ضرب الكسور نوعان **الاول** ان يكون الكسر في كلا طرفي المضروب
والمضروب فيه **الثاني** ان يختص باحد الطرفين فالنوع الاول
ستة اصناف لانه اما ان يكون مع كل من الكسرين صحيح او لم يكن وفي
اما ان يكون الصحيح في احد الطرفين فقط او لا يكون ذلك في شيء منهما
وكيفية العمل في الاصناف الثلثة ان نضرب مخرج الطرف احدهما في الآخر
او مخرج احد الطرفين في صورة كسر الطرف الآخر او صورة كسر احد
الطرفين في صورة كسر الطرف الآخر فما حصل على التفاوير الثلثة نسميه
الحاصل الاول ثم نضرب مخرج احد الكسرين في مخرج الآخر فما حصل نسميه

الحاصل الثاني ثم تقسم الحاصل الاول على الحاصل الثاني ان لم يكن اقل ونسب اليه
ان كان فخارج القسمة او حاصل النسبة سواء فط واما النوع الثاني
وهو ان يختص الكسر باحد الطرفين صنفان الاول ان يكون مع الكسر الواقع في
احد الطرفين فقط صحيح الثاني ان لا يكون معه ذلك وكيفية العمل في الصنفين
ان تضرب مخرج طرف ذي الكسر او صورة كسر في الطرف الصحيح فتقسم الحاصل
على مخرج الكسر او نسب اليه ليحصل المطلوب ولا يذهب عليك انك لو حررت كل مفرد
من احاد المضروب بين صحيح وكسر انه في كل مفرد من احاد المضروب الآخر من
غير تخيص حصل المقسم الضابطة الثالثة في قسمة ما فيه الكسور واقسامه
كثيرة والطريق العام ان يضرب كل واحد من المقسوم والمقسوم عليه في
مخرج المشترك بين كسريهما ان كان لكل منهما كسرا وفي مخرج الموجود ان كان
احد هما فقط فاكسر ثم تقسم حاصل المقسوم على حاصل المقسوم عليه ان تساويا
او كان الاول اكثر والا نسب اليه ليحصل المطلوب الضابطة الرابعة
اذا اردت جمع كسور فمعنى لك ان تحصل اولا مخرجا مشتركا بين تلك الكسور
وتجمع واحدا واحدا من تلك الكسور من ذلك المخرج ليحصل المطلوب فان المجتمع
ان كان اقل من المخرج نسب اليه وان صار اكثر قسمت عليه فان الخارج
من القسمة صحيح وان بقي شيء نسبت اليه ليكون الصحيح والكسر الحاصل من
النسبة خارج القسمة وان لم يكن زائدا ولا ناقصا بل كان مساويا كان المجموع
واحدا واما نقصان كسر عن آخر فطريقه ان تاخذ مقدار كل منهما من المخرج المشترك
بينهما وتنقصنا مقدار المنقوص من مقدار المنقوص منه وظاهر انه ان كان
متساويين لم يبق شيء وان كان المنقوص اقل من المنقوص منه نسب الباقي

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد والثناء والصلوة والدعا يقول العقير الحمر عاش المشهور بمنصور ان هذا اصول شافية عن الداء كافلة لدراية الدوا، نافعة للاودا، حررتها تبصرة للابا، وتذكرة للاحبا، جامعة لقوانين لابد منها ومنفع بها كافة الاطبا، ومن اراد القانون الكامل في هذا فعليه بالنظر الشافي في معالم الشفا، التي الفتها ولقد اوردت ما اردت ايراده في مقاصد يشتمل عليه مجلات مفتتحة بفاتحة هي ان الطب صناعة نظرية يستفيد منها الانسان حفظ الصحة الحاصلة واسترداد مثل الزائلة وتنقسم الى علمي وعملي نظري وكلاهما علم ونظر والنظر فيها ليس الا بقدر طاقة البشر فله خزانان يوزد وكلا منهما في جزء، في كل منهما مجلات الجزء الاول في الجزء الاول وفيه مجلات المجلد الاول في الامور الطبيعية وهي سبعة نشر اليها في سبعة مقاصد المقصد الاول الاركان اربعة الاول النار وهي حارة يابسة طالبة للعلو طافية على الباقية الثاني الهوا، وهو حار رطب واقف بالطبع كثيفا وفوق الباقين الثالث الما، وهو بارد رطب الرابع الارض وهي باردة يابسة راسبة في الما، طالبة للسفل مطفا ساكنة في وسط الكل غالبة على ابدان افراد الانسان والاخران يعتلان لها معونة في كون الاعضا، وسكونها والاولان حيفيان معينان في كون الارواح وحركتها وحركة الاعضا، وان كان المحرك الاول في الكل هو النفس المقصد الثاني

المزاج كيفية متوسطة تشابه في العناصر الاربعة الممتزجة المتماسة حاصلة من تفاعلها كيفياتها الفعلية والانفعالية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاظهر انها كيفيتان وان العدة كلها الكل على انه كيفية واحدة وهو اما غير مائل وهو طرف وهو المعتدل حقيقة ولم يوجد وانما مائل الى طرف بسيط او مركب واقسامه ثمانية والمركبات التي لها صور او نفوس سبعة المواليد الثلثة مستعد لصورها ونفوسها بحسب امزجتها فلكل نوع بل صنف وشخص وعضو مزاج لائق له عرض فالداخل في ذلك العرض معتدل والخارج منحرف وبهذا يظهر الاعتدال الشخصي والصنفي والنوعي والعضوي والمائة المنحرفة الخارجة التي بازا، كل منها فاحبس الا فرجة ستة ثم انهم اطبقوا على ان مزاج الانسان اقرب الامزجة الى الاعتدال الحقيقي وذهب الشيخ الرئيس وقوم من الاطبا، الى ان اعدل اصنافه سكان خط الاستوا، ثم اهل الاقليم الرابع وهو المختار عندنا وقال قوم ان سكان الرابع اعدل واليه مال الامام وبعض افاضل المتاخرين فيه محاكمة وفيه مافيه واعدل الانسان مزاجا الشبان والصبيان سادونهم في الحرارة ولكنهم ارطب والكهل والشيخ باردان يابسان والشيخ ابرد وايبس وارطب بالرطوبة البالغة ثم المشهور عند جمهور الاطبا، ان اعدل الاعضا، جلد اغلظ الشبابة والمام فيه استكمال والصواب في الجواب ما قررنا، في موضعه لا ما هو المشهور عند الجمهور ثم جلد الانامل ثم جلد الاصابع ثم جلد الراحة ثم جلد اليد واحر القلب ثم الكبد ثم اللحم وابردها الشعر ثم العظم ثم العضروف ثم الرباط ثم العصب ثم النخاع ثم الدماغ وارطبها السمين ثم الشحم ثم الدماغ ثم النخاع

ثم اللحم الرخو وابسها الشعر ثم العظم ثم الغضروف ثم الرباط ثم العصب هذا
هو المشهور المقرر عند جمهور الاطبا. تنبيه ان المزاج المخوف وسمي
سوء المزاج ينقسم الى المادي والى فرد وكل منهما الى المستقر الثابت والمنصرف
الزائل فالثاني يسمى تخلفا والاول سقما ومستقرا ومستوطنا والاكثرون لم
يعتبروا المشاقضة ومن اعتبره ربما عسره من المخالف وقد تسميه باسم خاص
ثم العضو باعتبار مادة سوء المزاج ينقسم الى المتحلل والمستفع والمتورم
ومن جعل المادة متحللة ومستنقعة فقد تسامح وتسامل المقصد الثالث
الرطوبات البدنية اما اولية او ثانوية والثاني اما فضول او غير فضول
فالثاني كالاول اربعة والاولية هي الاخلاط الاربعة التي هي الصفرا الحارة
اليابسة والدم الحار الرطب والبلغم البارد الرطب والسوداء البارده اليابسة
وكل منها اما طبيعي محمود يصح ان يصير غذاء المعتدل صحيح او غير طبيعي غير صالح لهذا
فالدم الطبيعي احمر لا تنقل له حلو معتدل القوام فما كان منه في العلب الشرايين
رقيق ماصع احمر وما كان منه في الاوردة غليظ قاني وهو بعد هواء البدن وسخنه
ويرطبه ويحيي اللون وغير الطبيعي كما لف مزاجه مزاج الطبيعي بانحراف في نفسه
او بخلط خلط مغير مفسد والصفرا. الطبيعة احمر ناصع كما نها لطيف الدم وحصفه
وهو يلطف سائر الاخلاط بالاختلاط وتقع الرطوبات وتسخن البدن وتحتلط زياده
تختلط زياده اختلاط بالغا بالخلط الغاوي لعضو محتاج اليها كما لربه والحاصل
منها يستعمل في المرارة وتصعد عند الحاجة الى الاعضاء لدفع الفضل وغير الطبيعي
ما غير مزاجه بخلط خلط مضر اوعزه وتنقسم الى الحمرا. والمرة الصفرا. والمحيية
والزنجارية والكرائية والصفرا. المحترقة هي بعضها والمكونة من اختراق خلط ما

والبلغم الطبيعي ابيض معتدل القوام حلو ومثل نقه وربما تحال ما يصلح ان
يصير دما وفعل بل غذاء وفي كل بحث واكوع حصته في معالم الشفاء
وغير الطبيعي غير الطبيعي مزاجا او طعما او لونا او قواما وجوابه او خلط
خلط وينقسم الى النقه والملح والحامض والعفص الجصي والزجاجي والخلطي
والخام والسوداء وليس في بسيطها زيادة فائدة والسوداء عكس الدم
ولها زيادة مدخل في تغذية الاعضاء الغالبة على مزاجها وغير الدم فتانه
وتصب الى فم المعدة وتبعثه على الجوع وغير الطبيعي غير الطبيعي ويحصل من
انحراف مزاجها وفي دمه خلط خلط غيرها واحراق اي خلط كان تنبيه
ان الغذاء له اهضامات شتى اولها في المعدة وما يتصل بها ويصعد انها
حزبا من الصفا. مصير كيلوسا شبيها بالكشك ويخلص عن فضلات
لا يهما ويمزج منها البراز صدفة الطبيعة بطريقة الامعاء الى مجراه ويخرجه
ثم يحلب ما بقي بعروق ماساريقا الى الكبد وينهضم هناك ويميز اخلاطا اربعة
هي الدم والصفرا والبلغم والسوداء وهناك يفصل فضله اخرى تفصل
بدفع الطبيعة اياها الى الكلية والمثانة واخراجها الى مخرجها وهي البول
ثم الاخلاط الاربعة تفرق في البدن بالعروق الشابه من الكبد وينهضم
فيها ثانيا فتصب الهضم الخالص الى الاعضاء وينهضم فيها انهضامة فتستحيل
الى مشابهة المغتذى وكل من هذين الهضمين ايضا فضله هي العرق للهضم
الاول والمني للهضم الاعضاء. المقصد الرابع الاعضاء. اما مفرده
متشابهة واما مركبة وليس آلية ايضا وربما تسمى الاعضاء. قسمة اخرى الى
رئيسة وخادمة للرئيسة وخالية عن الرياسة والخدمة ايضا والمشهور عند الجمهور

ان الرئة هي القلب ببدا، الشرايين والدماغ منبت اصول الاعصاب
والكبد منبت الاوردة وطالكان سان الاعضا، واقل بها محتاجا الى زيادة
بسط ما اخر ما ذكرنا المقصد الخامس القوى بلثة احباس طبيعية وحيوانية
ونفسانية والطبيعية بلثة انواع الغاذية والنامية والمولدة فالغاذية اربع
خوادم الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهي خادمة للغاذية والكل
مع المصورة والمغذية الاولى للمولدة والحيوانية هي التي بها استعد الحيوان
للحيوة والاحساسات والحركات وهيل هي التي تحرك الشرايين قبضا و
بسطا ومنهم من ذهب الى انها نفس للحيوة والنفسانية نوعان محركة منبعثة
الى الباعثة والفاعلة ومدركة وهي عند جمهور المحصلين عشرة خمسة هي الحواس
الظاهرة وخمسة اخرى في بطون الدماغ وهي الحس المشترك والخيال والمخيلة
والواهمة والحافظة المقصد الخامس تكون من لطائف الاخلاط في
القلب جسم لطيف كاري بها الروح الحيواني ويسري في الشرايين ويحمل
كثيرا من القوى وينقسم كانقسامها الى الطبيعي والحيواني والنفساني المقصد
السابع الفعل اما مفرد صادر عن قوة واحدة والمركب صادر عن
قوتين فصاعدا وربما يعتبر تقسيم الفعل كالقوة الى الطبيعي والحيواني والنفساني
المجلة الثانية حالات البدن عند جالينوس بلثة الصحة والمرض والحالة
المتوسطة بينهما ومنهم من اسقطها من البين واعتبر الحالات اثنين ثم المرض
ينقسم الى المفرد والمركب والمفرد والمركب الى الاصلي والشركي ويلحقه القسمة
باعتبار المشابهة والسبب والعرض المجلة الثالثة السبب اما بدني
او بادي والاول اما سابق او واصل وربما يعتبر القسمان في الثاني الض

والمرض ينقسم السبب مطلقا الى الذاتي والعرضي والى المختلف وغير المختلف
والى الضروري وغيره والمشهور عند الجمهور ان الاسباب الضرورية ستة
الاول الهوا، وهو عنصر الروح والبدن ويحيل الروح بالتروح والتشقية
واختلافه اما طبيعي او غير طبيعي واذا لعفن تعفنا ما حدث الوبا، الثاني
الحركة والسكون والاول منها مسخن مخلخل والثاني مبرد ومرطب غالبا
الثالث التعب والنوم فالاول كالاول والثاني كالثاني الرابع ما يوكل
ويشرب وما شابه في البدن لائح عن وجوه بلثة فانه يوثر اما بالكيفية او العنصر
او الخاصية فالاول الدوا، والثاني الغذا، والثالث ذوالخاصيه وربما
يجتمع وجوه الثلثة كلها او جلها في واحد الخامس الاعراض النفسانية السادس
الاحتباس والاستفراغ المجلة الرابعة الاعراض كثيرة وربما يطلق
مرادفا للعلامة وربما يعتبر العلامة اعم وخص العرض بما تبع المرض
وبالجملة مدارك العلامات المعتبرة المشهورة عند جمهور الاطبا، اللون و
اللمس واللحم والشحم والشعر والسحنة والفعل والانفعال والاعراض
النفسانية ودفع الفضول والاحلام ولا مذهب عندك ان النفض والبول
والبراز والنفث داخلة فيها ويستدل من النبض على ظاهر راي الجمهور
بعشرة اوجه الاول مقدار الحركة الثاني السرعة والبطو الثالث التواتر
والتفاوت الرابع القوة والضعف الخامس الصلابة واللين السادس
الحرارة والبرودة السابع الخلا، والامتلا، الثامن الاختلاف والاستوا،
التاسع نظام الحركة والسكون في الاختلاف والاستوا، وعدم ذلك النظام
العاشر وزن زمان الحركة والسكون ومنهم من يعتبر التاسع من انواع التاسع

فيصير الاجناس تسعة وربما تقال ان الاجناس خمسة الاول الحركة ولها نوعان
لكل ربع اولها مقدار الحركة ومن انواعه الطويل والقوس والمعتدل
والقصير والدقيق والمعتدل والعظيم والصغير والمعتدل والمشرف
والمحفض والمعتدل وما ثنتها كيفية الحركة ومن انواعه السريع والبطئ و
المعتدل والمستوى والمختلف والمنظم وغير المنظم والموزون وغيره
الثاني السكون وهو السكون بين الحركتين ومنه يظهر المتواتر والمتعاوت
الثالث كيفية الآلة وله نوعان اولها الصلابة واللين وثانيهما الحرارة
والبرودة الرابع ما في تجويفه ومنه يظهر الخلاء والامتلاء الخامس كيفية
القرع والمقيس اليه هو النفس الصحي ثم النفس باعتبار كل من تلك الوجوه
ستة اقسام ففي اعتبار زمان الحركة تنقسم الى السريع والبطئ والمعتدل و
باعتبار زمان السكون الى المتواتر والمتعاوت والمعتدل وباعتبار مقدار
الابتداء الى الطويل والقصير والمعتدل المتوسط بينهما والى العريض
والضيق والمعتدل والى الثاقب والمحفض والمعتدل ويحصل من
تركب هذه الاقسام اربعة وخمسون منها ما له اسم وهو ستة عشر تلك
الاول العظيم وهو الزائد طولا وعرضا وعمقا الثاني الصغير وهو ما يقابله
الثالث المعتدل وعشرة تقابله الاول الغليظ وهو الزائد عرضا وشيوعا
الثاني الرقيق وهو مقابله الثالث المعتدل وباعتبار قوام الآلة الى اللين
والصلب والمعتدل وباعتبار الملمس الى الحار والبارد والمعتدل و
باعتبار ما يحوي عليه الى المتملي والخالي والمعتدل وباعتبار كيفية القرع
الى القوي والضعيف والمعتدل وباعتبار الاستواء والاختلاف

في احواله الى المستوي والمختلف والمعتدل ثم المختلف اما منظم في اختلافه
او غير منظم وباعتبار الوزن الى جيد الوزن ورديه وهو صغير الوزن
اما مجاوز او مباين او خارج عن الوزن ثم لا مذهب عليك انه ربما يجتمع
في بعض حالاته شتى مما اشرنا اليه بعض اسبابها وقد اعتبروا منها انواعا
سموها باسماء منها الغزالي وهو ما تتأدى فيه الطبقة بالحركة ثم تسكن ثم يتم
الحركة ويكون اثناءه اسرع من الاولى ومنها المشاري وهو سريع متواتر
صلب مختلف الاجزاء في الارتفاع والانخفاض والتقدم والتأخر والصلابة
واللين ومنها الموحي وهو كالمشاري لكنه ليس ومنها الاودي وهو كالموحي
لكنه اصغر ومنها النملي وهو كالاودي لكنه اصغر ومنها ذنب النار وهو
ما يتدرج في اختلاف عظما او صغرا قوة وضعفا سرعة او بطوءا آخذا من
نقصان الى زيادة او بالعكس ومنها ذو القرعين وهو ما تقرع الاصبع ولا
يكفي بها فيهم بقرعة اخرى وقال المطرزي الاعز ومنها المسلي وهو ما اخذ
من نقصان الى حد في الزيادة ثم ناقض على الولاء الى ان يبلغ الحد
الاول في النقصان فيكون كذنب النار يتصلان عند الطرف الاعظمين
ومنها ذو الغرة وهو ما تقرع فيه حركة فتكون سكون ومنها الواقع في الوسط
وهو عكس ذو الغرة ومنها المرتعش وهو ما يحس فيه شبه رعشة ومنها
المتلوي وهو الذي كأنه خيط ملتوي ومنها المتشبح وهو ما يحس فيه شبه
بسبح ويعلم ان المشاري والموحي يدلان على الاوزام سيما الخارة والاودي
والنملي على سقوط القوة وذنب النار على انها تضعف ثم ترجع وبعض
الذكر اقوى من الانثى والنبض في سن الصبي اضعف واليبن واشد

توا ترا و عند الشباب يزداد قوة وغلظا وفي الكهولة يصفر ويبطئ والشيخ
يضعف بطئ مقاومت بهذا الكلام اجمالي في النفض وتفصيل الكلام وسيجئ المرام
بما لا مزيد عليه في مقام الاستقصاء ويستدل من البول بسبعة امور الاول
اللون الثاني الرقة والغلظ الثالث الصفاء والكدورة الرابع الرائحة
الخامس الزبدية السادس الكثرة والقلة السابع الرسوب وهو ما يحمر عن
الماسة غلظا فالارجي الصافي المعتدل من الرقة والغلظ والعلة و
الكثرة القليل النفض والزبدية ذو الرسوب الاسفل الاملس الرائب
المشابه المسدير يدل على الاعتدال واما البراز فالطبيعي منه نارك
مجتمع مشابه في قوام العسل سهل الخروج وما خالف ذلك فلحالة مخالفة
للطبيعة المعتدلة تنبيه ان للافرجة الوحشية العذرة الذابسة
الطبيعية العظيمة علامات تدل على اكثار اسهال البدن وتاذيه بما يسخن
والعطش وحرارة الغم والتهاب فم المعدة وسدده سرعة النفض وتواتره
والتشفي بما يبرد وعلى البرودة برد الملمس وقبح الاحتقان والتادي بما يبرد
والتشفي بما يسخن وقلة انصباغ البول وبطوء النفض وقلة العطش وضعف
الهضم والتادي بالنزلات والاستراخاء المفاصل ودلائل البرودة مع
التربل وسيلان اللعاب والمخاط والطلاق الطبيعة وسوء الهضم والتادي
بالمرطبات وكثرة النوم ودلائل الرطوبة واما اليبوسة فتدل عليها الخشونة و
التقشف والسهر واستشعار ما من شانه ذلك كالدماغ وعلامات المزاج
المعتدل هي التوسط بين الافراط والتفريط فيما ذكر كاعتدال الملمس والتوسط
بين السخن والبارد وقوة الفكر والتخيل والذكر والتوسط في الجبن والتهور

وجودة الهضم وسرعة النمو وطول الوقوف واعتدال الشهوة والفضول و
توسط النفض بين العظم والصغر والسرعة والبطو والاحلام اللذيذة وطلاقة
الوجه والبشاشة واما سوء المزاج المادي فنوعان باعتبار سببه وهو
الامتلاء احدهما ما يكون بسبب الاوعية وسوائه تكون الاخلاط والاروام
فيها قد زاد كميتها وان صلحت كيفياتها حتى ملاءت الاوعية وتمددتها و
صاحبه على خطر من انحراقه باصداع عرق او انصبابها الى موضع يضغط بالروح
وكتمته فيحدث مثل خناق او صرع او سكتة وما شابهها ما يكون بسبب القوة وهو
ان لا تكون الادوية من الاخلاط كما تهافتط بل لرداءة في كيفياتها فتقهرها القوة
بها فلا يطاوع الهضم والنضج وصاحبه على خطر عاجل ومن اعراض العفونة علامات
مطلق الامتلاء بعل الاعضاء والكسل عن الحركات واحمرار اللون وانتفاخ
العروق وتمدد الجلد وامتلاء النفض وانصباغ البول وكمه وقلة الشهوة الطبيعية
وكلالة الحواس والاحلام الدالة على الثقل كان يرى انه ليس له حراك
وقدرة على النهوض او يحمل حملا ثقيلا ويعلم جنس المادة من احوال ما يرى
مما دل على الدم ثقل البدن والراس واصفر العنبي والصديدي والتمطي
والساوء والنعاس وكدورة الحواس وبلادة الفكر واعياء بلا سبق
تعب وحلاوة الفم وحمرة اللون واللسان وظهور الدماميل والبثور والشبلان
الدم من المواضع السهلة الانصداع كالمنخرين والبثلة وابن داود ان الدم
البلد والسن والعادة وبعد العهد في الفصد والاحلام الدالة عليه وعلى
البلغم بياض زائد في اللون ورخاوة اللحم ولين الملمس وبرودته وكثرة
الريق ولزوجته وقلة العطش الا ان يكون ما كاوضعف الهضم والجشاء

الكامض وكثرة النوم والكسل واستر خا، الاعصاب والبلاده وليس النفض
الى البطو والفاوت والسن والبلد والتدبر السابق وعلى الصفرا، صفرة اللون
والعين ومرارة الفم وخشونة اللسان وجفافه وسوس المخ واستلذاذ النسيم
البارد وشدة العطش وسرعة النفض وتواتره وضعف شهوة الطعام والغشيان
والقي الصفراوي واسهال اللاذع وقشوره ونخس كغوز الابره و
التدبير السابق والسن والهوا، وعلى السودا، قحل البدن وكمودة اللون
وسواد الدم وغلظه وزيادة الوسواس والفكر وبرد فم المعدة والشهوة
الكاذبة وكمودة البول او سواده او حمرته وغلظه وكثرة الشعر وحدوث
البهق الاسود وغلل الطحال والجرب اليابس والقوبا، بتصرة
اذا اجتمعت مواد في موضع واحس بتمدد ولم يحس بدلايل الامتلا، دل على
سدة ومنتها تقل ان كان مجرى كالمساريقا وسمز عن الورم شدة الثقل
وعدم الحمى ولون من به سدة العروق اصفر واذا احتبست الريح في عضو
مدة فيدل عليه وجع ممدد واستثقال وسكونه بوضع المسجن عليه والحاس
بالتمدد مع المقاومة والصوت كالتواقر وربما يظهر فرع وحركه كالانضاج
واما اورام الاعضا، الظاهره فنظهر علاماتها بالحس والمشاهدة
واما الباطنه فدل على الكاين منها حمى لازمه وثقل مع وجع ناخس ان كان
ذا حس لاسيما ان ظهر ان الثقل او احس باسفاخ واما الباردة فيعسر الاشارة
الى علاماتها الكليه ولذلك مذكر في الجزئيات لكنه يحدس بانه ملغمي بعلامات بلا
شدة وجع مع دلايل البلغم وبانه سوداوي بذلك مع دلايل السودا، ثم ان
ملك الاورام اذا اخذت في جميع المدة استد الوجع والحمى والسهر وخشو

اللسان وعظم الثقل والاعراض واذا اصحت سكن الوجع وظهر نضج واذا انجرت
عرض ناقض ثم حمى واستعرض السفن واشتد وربما اسلت المادة وخيف ان
تنتقل الى عضو احس وكلما شرد ما ينزل الاعضاء في الاعضاء الظاهرة
فظاهرة واستدل عليه في الاعضاء الباطنه بالوجع الثاقب وان خس والاكال
سيما اذا عدم الحمى وكثر القيء سيلان مائع اوالتي او الاسهال او البول
وربما خفي ولم يوقف عليه بالعلامات الكليه واشر الى ذلك في الجزئيات

الجزء الثاني في الجزء الثاني من الطب وهو العملي وفيه مجلتان
اولهما في حفظ الصحة وما يتبعها في ازاله المرض المجلة الاولى لابد ان يحفظ
الصحة اما ثانيا باختيار الافضل من اسبابها وهو هوا، لا يخالط بخار رديء
في مسكن مشرقي شمالي عالي واسع بلا جبل شمالي وصبوي مجاور لمياه عذبة تنبع
طيب وبرياضه معتدله واستراح معتاد وفي كل سهر وهن في لونهن متوالبين
من عزدور وحمام قديم واسع بارد عذب وفكر صاف وحسن ظن وفرح وطيب
نفس ونوم ليلي عرق بعد انحدار الطعام وسكون النفخ والنهاري دوري
الابعد التعب والسهر والغضب وما عذب خال عن كل كيفيه رديه من مطر
جديد او عين فوارة او بئر جار مشرقا او شمالا بعيدا لمنبع مكشوف غير محدر
خفيف وغذاء معتدل كيفيه وكميته حسن الكيموس كاللحم الجدي والحمل والحنطة
السليمه والحلوا، الملام على شهوة صادقه ولكن كيفيه بالتعمل محمودا لكيفيته
الغالبه الظاهرة في الهوا، سيما في الصيف والشتا، وصفي الاحتراز عن الروائح
حتى الفواكه الا التين والعنب والتمر في البلاد المعتاده وان اسعط بعض وجه
ملسبا در الى ما يصلح ضرره وليد خلله وحذر عن الجمع بين المشافات والمتضادات

بل المحمات المحيرة للطبيعة سيما المفسدة اقترانها او الفاسدة اجتماعها
كالسمك مع الحوضات والسمك مع اللبن والماست مع العجل ولحم الطير
والسوبق مع الارز باللبن والكل مع الارز الاني هوا، شديد الرطوبة
والعسل مع البطيخ والباقلا مع اللبن او السمك الطري واللبن مع الخبز
والعنب او التين على الرؤس والرمان على الهرايس والاستحمام وسم او خل
في اناء كاس ولا شواء بحمر الخريف وان احس بشئ من الاعراض المنذرة بالامراض
وجب اصلاحه وجب الاجتناب والاحتراز عن الاختلاط بارباب الامراض
المعدية وهي الجرب والبخر والبرص والرمد والحصبة والجدري والوباء
والجذام والسل ومن المرض الذي لم يكن عن كل مرض حادث عن ماده رديه
موروثة كالمار بخ ذات عفنه وفضلات خبيثه وحكم البرسام بتعديه النوس
حتى بالغ في منع وضع القدم موضع قدم صاحب النوس المجلسة الثانية
في رد الصحة الزائلة وفيه فصلان الفصل الاول اذا اعترض عارض على
حال صحة فلنفتش سببها فان لم يكن يوثق بعذرها وحث امكن لعادة او مالوف
لا يعدل الى غيره ثم للاطباء طرق شتى في المعالجات منها التقي والاسهال
والفصد والحجامة والكحتن والعتل واللطاء والنطول والضماد والكي
والكل قوانين وادراب ومنافع ومضار فالتقي شتى المعدة اولا
والبدن ثانيا وهو حفظ الصحة وتزيل بعض الاعراض وشرطه في الاسهال
تقديم الملينات والمنضجات والشرب على الريق والسكون بعده وبعض
شم الرايحة الطيبة من الغيثان فان افرط حبس وان لم يسهل فان لم يكن
خوف مرض ترك والا عاود كذلك بمعاون او حقنه فانها تشتي الامعاء،

وربما كذب اخلاطا من الاعالي والسفل مثلها لكنها اضعف والحجامة
كذب الدم حاكما ورا العضو الذي يحجم عليه وفعلها ضعيف واقواها حجامة
الساق واما الفصد فهو علاج قوي لبعض الابدان والعروق المفصودة
كثيرة منها اوردة ومنها شرايين والكل بثلثه واربعون على ما فصلناه في معالم
الشفاء والمشهور عند الجمهور منها القيفال ان والاكحلان والاسطمان
وجبل الذراع والاسيلمان والصافنان والامراض المادية
يعالج بازالة موادها وقد جرت العادة في دفع الدم وازالتها بالفصد
والحجامة وفي ازالة البلغم بالاماسك والنوم وتعليل الغذا بالتطيفه
وربما يحتاج الى الاستفراغ بالدوا، وسوا العدة في ازالة المواد كلها
وتعتبر في الدوا، ستة امور وفي الاستفراغ مطلقا خمسة اما الامور
المعتبره في الدوا، فكيفيتها ودرجتها وكميتها وجهة استعمالها وكيفية
ذلك الاستعمال ووقته واما الامور المعتبره في الاستفراغ فاولها
الاذن وذلك حيث كهي امتلا، اورداءة مادة لم يمكن اصلاحها بتعليل
وتلطيف وتدبير صالح وثانيها منتهى وذلك ان الهاجه من المواد يبادر
الى رفضها ونقصها وعيز الهاجه ينظر الى تمام نضجها وثالثها الجهة و
ذلك ان الاقرب في غير المنضجة بعد الدفع من البعيد وفي المنضجة الغير
المستوره من القريب وفي المستوره من نفس العضو ورابعها الكيفية فان
كانت ركيكة يزال بمثل الكماد وان كانت رصينة ما مه فبالحجامة والفرض
والرياضة وان كانت بلغمية او صفراوية حوالي المعدة بالقي وربما ينفع
في بعض السوداويات الضعف عند زيادة الدم وجمع الاخلاط يناسب

الفصد وخامسها الكم وذلك محال لان بعد اعتبار المادة والسن والسحنة

فصل ينبغي ان كثارة في الاسهال بالادوية الدوا، المحتقن بالعرض
معتبر حال المادة غلظا ولطافة وحال العضو في ريقته وشرافه وبعده
قربه وسخافته وكثافته ليسهل بعض مسهل ليسهل اسهاله **تبصرة** الادوية
المسهلة للصفرا، الترنجبين والهليلج الاصفر والبنفسج والسقمونيا والبلا
والاجاص والشاهترج والصبر والورد والشرخشت والمسهلة للسودا، الهليلج
الكابلي والسنا، المكي والاهليلج الاسود والافسنتين والاسطوخودوس
وحجر اللازورد والبسفايج والحجر الارمني والسپستان والغاريقون والكشوث
وحب النيل والآبلج والمسهلة للبلغم شحم الحنظل والقنطوريون والغاريقون
وحب النيل والزبد والبسفايج والخربق الادوية المتعسة برد السرمق نزر
الفجل كنكر زكدس حلهلك حوز الى حرق عوق القا، مورنج نزد الشبث
بزر البطيخ بصل الزجبيل برز الجرجير مح بندق لوبيا، احمر ما، التوع المرماهيل
عرطشتا بورق سكنجبين **الجملة الثانية** في المعالجات الجزئية اعلم ان
الامراض الجزئية ومعالجاتها كثيرة وهذا المختصر لا يسع استقصاءها والمكثر
لهذا انما هو الكتب المبسوطة كالقانون والكامل وسائر الكتب التي الفها
العلما، فان في كل منها فوائد شتى ومعالجات ينتفع بها في بلاد ومساكن
الف لها وقلما ينتفع بمعالجة قطر في قطر آخر ولقد لخصنا وحصلنا في معالم
الشفا، معالجات ربما ينتفع بها في معظم الاقطار وجل الاهوية والامصار
ونختصر في هذا المختصر من المعالجات على قوانين كلية ينتفع بها الادكياء
الاطبا، ونختم بمعالجات تعذ البراعة في الساعة على ما اورده حذاق الفاضل الكامل

محمد بن زكريا الرازي زاعما انها جربها زيادات مستفادة من سائر المجربين
ممن ذلك **الصداع** ان كان في مقدم الراس ومايلي الجبهة يكون غالبا من
الدم والصفرا، فان كمن يحقق علاماتها فعالجه اخراج الدم بالحجامة او
الفصد الا اذا كان الدم قليلا والبدن كيفا وشم الافسنتين او الكافور و
سعوط الغاب وشرابه وتناول الكزبرة وبزر خرفة كتان بدهن ورد وخل
خمر ويوضع على الراس وربما ينتفع لمن جاربته وذلك اسهل والتدهين بدهن
البنفسج والملح وشم السلوفر والبنفسج وتناول لب الخيار المستنقع في الخل
وشرب الربوب الحامضة نافعة من الصفراوي وان كان الصداع في مؤخر
الراس او وسطه فيكون غالبا من خلط بارد اوفي وخلط او غذا، في المعدة
فان لم يحقق علامات مادة في الراس وظهر علامات دالة على فساد خلط او
غذا، في المعدة فعالجه القي بالماء الحار والسكنجبين العسلي ان لم يكن صفرا،
مفرط وربما ينتفع الى بطيخ الفجل والشبث محمرة جا بالسكنجبين والملح وان
تحمد في الراس فان لم يكن كثيرة جدا ربما كفى شم الرياحين الحارة وصب
نطول فاتر مثل البابونج وقد ينتفع التكميد بالسنجبين بالخالة والجاورس
هيجان العين ربما حدث من المشي في الشمس سيما في الاهوية الحارة حمرة
في العين وهيجان اورد وعالجه شم الكافور او الافسنتين والاكتحال
بقليل من الاهليلج الكابلي **السرطام** كثيرا ما يكون من مادة باردة فاذا صب
على البابونج ماء حار بحث احس الدماغ بحرارة برا من ساعة وربما ابرا
بالتكميد ايضا **اكل الاسنان** علاج وجع الاسنان المتآكلة صعب و
المعالجات المشهورة فيه هذا قلما ينفع ولهذا حكم كثير من الاطبا، بوجوب

التلع وقال بعضهم اذا اخذ جنتين او ثلث من الميويزج ولف نقطة وبل بها، وردود دق بن حجرين ووضع على السن المتاكل سكن في الساعة وقتل الغاليه والنقط ان لحا بنفع بن ومن اضغط الى طلع السن وضرب من الحديد فليضع شيئا من عاقرقرحا في خل خمر حتى يلين ويصير مثل العجين فاذا وضع على الضرس انقلع في ساعة من غير ضرر **الخناق** علاجه الغرغرة بربب التوت مع خزو الكلب فانه يسكنه في ساعة **العلق الناشب** في الحلق علاجه الغرغرة بخل حل فيه درهم من الدماء الذي يكون في الباقلا مدقوقا منخولا وربما سقع الطه وحده، وخل الخز افوى **الصرع** قيل اذا اخذ افيون وعاقرقرحا واسطوخودوس وسنفاج وبلج جوزه فعل النوم الرفع الصرع في اسبوعه **الدوي والطنين** قال محمد بن زكريا الرازي تقطير الافيون في الاذن يسكنه في الوقت والاصوب عندي تركه هذا العلاج فانه ازالة حس لا دفع عرض الانادر **الرعاف** قال انه يسقط بدر الشنب اليماني في الاذن او يوضع مجمه بالنار على الجانب الذي يرعف منه وهذا غير مرضي **البواسير** علاجه ان يحرق وزن دانق لوف شامي فانه يسكن في الوقت وان عمل فيه جب وطرح فيه وزن دانق منه كان انفع وسكن الوجع في الوقت وقيل علاجه ان يدر عليه التوتيا. الاحضر فانه يقطع الدمة على الملحان انشاء الله تعالى **الخراجات العتيقة** التي لا يسكن منذ سنة اذا كثر يوجد من السمن البقري العتيق الذي له ملتون او اكثر ويعمل منه فتيل من قطن ويغمس فيه ويوضع على القرحة فانه يقطع المدة في الوقت و يكون تمام التحام الجرح بثلثة ايام بعد العلاج **الخراجات الطرية**

علاجه ان يوضع فيه صمغ البلوط والملح كالبلي مسحوقا مثل الكحل او ما قرب لم يمسه دهن او عسل لئلا فانه يسكن في الوقت و محا مدمه بالوجع من ساعته او حرزه يوخذ اقاقيا وصبر وطين ارمني ومغاث يدق الجميع ويبل بماء الاس ويطلي برشه فانه يسكن الوجع في الوقت ومذهب المضره التي تولد منه **حرق النار** قد تحدث من حرق النار وجع شديد علاجه ان ياخذ مرداسنج اصفهاني ونوره وورد مطحون وحنا من كل واحد جزو وتبل الجميع بدهن ورد خالص ثم ينثر عليه فانه يسكن الوجع ويكون تمام البرا في مدة ايام **خروج المقعدة** علاج ذلك ان يوخذ طلق شاة وقرن بخرق ذلك ويدق ويكحل ويخلط معه جفت وحلنار وشب وعفص وورد مطحون ويشر الرمان ذا حمض رطب من كل واحد جزو ويطبخ بماء قليل حتى يخرج قوته وتقعد فيه الصبي فاذا خرجت مقعدته يحمد بهم برد فانه يثبت في الوقت ولا يخرج منه **قولنج** علاجه ان يوخذ من المعجون الملوكي فانه يسهل في الوقت انشاء الله او يوخذ حسطه فلسنج شحمها ويعمل فيه فتيله ويوخر العليل بان يحمله فانه يحله في الوقت عن انه يحدث منه كرب عظيم **معص الخوف** قيل علاج ذلك ان يوخذ كف كزبرة وقليل كمون وكرويا وكف شعير واكوان وكف حب الرمان يطبخ جيدا ويوخذ ماءه نصف رطل ويصب عليه اوقيه قرمز ويضرب ويشرب فانه يسكن في الوقت **الخلقه** قال علاجه ان يضمد البطن بصندل وكافور وماء الشعير ويطلى حواليه ويعطى اقراص الكشري الذي ذكرنا في المنصوري **زحير الصبيان** يوخذ حب الرشاد مثقالا ويطرح عليه ثلثة مثاقيل

کردیا کرمانی ویخجل ویعجن بسمن بقر عسق وسقی ملبن امه فانه یرانی الوقت
حلقة الصبیان یسقی العجم جدی ملبن امه فانه یسکن فی الوقت عرق النا-
یزه علة عظیمة کثیرة الخطر سلف فیها الخلق لقلة معرفتهم بها ویکون ذلک فی
الجانب الوحشی من طرف العصعص الی العدم ولقد کان الاجود ان
نقول قولا ملفقا عزانا نحب ان لا کاوزعوض کتابنا یز افقلنا فیها مالا
کاوزوعلاجه ان یوخذ درم صبر اسقوطری ومثله اهلیلج اصفر و
مثله سورنکان نذوق ویسحق ویعمل حبا و

یتناول نیم ا

ان الله

دکتر محمد الوسلم

حاشیه
بر ساقه طب که در او
رفع توهم ساقطی که میان کلام
ساقه و معالم السعاد است

من فوائد الحضرت العلية البهية العلامية ولى الاكابر علماء الاعلام
متبوع فضلاء الاسلام غياث الملة والدنيا والدين منصور على الخاصة لوم العام

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم انه استدل من البعض على شئ من حالات البين بوجوه منها الاستواء والاختلاف
وفى الاختلاف اختلاف فمنهم من جعله مع الاعتدال فيما للاستواء فاعتبر الاعتدال
واسطة من الطرفين ومنهم من اعتبره وحده عديلا وما تعرض للاعتدال لتغافل او
سهوا وعدم اعتبار والانصاف ان عدم اعتبار الاعتدال متوسطا خروج
عن الاعتدال بل اعتبار. لايخ عن فوائد. ربما تاتى جميعا اولها ان نكون اشارة
الى الشاب حركة وثانيها ان نكون ملوحا الى المناسب حركة وثالثها ان نكون
تلميحا الى عزا للفظ اشتقاقا ورابعها ان نكون تنبيها على بعض الصور المتصورة
ضبطا للاقسام وتكميلا للكلام تقرير الاول ان حركات البعض لايخ على الشاب
وعدمها المنحصر فى المشاب وسلبه قائم على الاول مستو وعلى الثانى وهو
الاول مع الثانى معتدل وعلى الثالث وهو ثانى الثانى مختلف وتحرير الثانى
ان الاستواء عند الاطباء على ما اشير اليه موشابه حركات النبضات فى احوالها
الخمسة معتبرة سلبا وجه فصلت فى مواضعه والاختلاف يعتبر بوجهين الاول
خروج حركات النبضات الغير المشابهة عن شاب الشخص بحسب حاليه فى
اعتداله وصحته ولايخ ان الاختلاف بهذا المعنى ليس مقابلا للاستواء مطلقا
بل المقابل للاستواء اعم وعينا معتدل سواء كان حركات تلك النبضات

مناسبة مناسبة للشخص بوجه تقدم والثانى عدم الاستواء. عما شانه مدا مطلقا
وح تكونان متقابلتين لاواسطة بينهما فصاحب الرسالة اعتبر الاختلاف بالوجه
الاول بوجوه منها ان الاحكام المعتبرة للاختلاف انما يصدق وينطبق على
هذا دون ذاك ومنها ان الكمال والاعتدال ربما يعرضان عدم تشابه حركات
النبضات فى الاحوال الخمسة المشهورة. كلا او بعضا فان تشابهت ح لم تكن
صحة ولا اعتدالا والمحققون لايسمون هذا اختلافا حتى لم يخرج عن التناسب
المناسب ولا يخ على اولى النهى ان المناسبة وعدمها تتاتى فى المشابه بعض الامر
المشابه المناسب لايسمى معتدلا بتوسط لرفعه محققه فى موضعه فالمعتدل اصطلاحا
هو غير المستوى المناسب المناسب وله وجوه اخر ولهذا اثبت الواسطة واعتبر
الاعتدال والكمال وبعض الاطباء ربما يعتبر الاختلاف بالوجه الثانى تغافلا او
تساهلا او اعتمادا على تعقل المعلم المتعقل والشيخ الرئيس ابو على بن سينا البخارى حيث
التزم فى قانونه ايرادا قل ما لابد منه للطبيب لم يصح لهذا التعليل ولا
يلزم من عدم تعرضه لهذا الاعتدال عدم وجوده. وكحققه فلعله اعتبره ولم يصح
به او لم يعتبره. واعتبر الاختلاف بالوجه الثانى مما توهم من عبارته التى حملها على
الاول اولى وتوضيح الثالث ان اختلاف المختلف الغير المستوى لايخرج عن
الافراط وسلبه الذى هو التوسط من الاستواء. واسم المختلف بالاول اولى لخصوص
به اصطلاحا تمييزا للفوائد شتى وامثال هذا فى الفن كثير جدا لايكاد يخفى ليس
الطول والقصر والقوة والضعف والعظم والصغر مع تقابلها عرفا ولغة مختصة
اصطلاحا بالاكون معتدلا وتنقيح الرابع ان الاعتدال والتوسط بين المستوى
والمختلف متصور بوجوه. تصورها من تصور الصنعة وانتهائها ولهذا اعتذر بعض

اشار رحمه من العلل عن هذا الاعتذال من بعض الاطباء ثم مالا يخفى على حزاقة
ما انه لا يلزم في كل تقسيم تحصى جميع الاقسام بل ربما سوغ لضبط الكلام ونظم المرام
الى كل ما تصور من الاقسام بما لا من الاحكام لمن ادعى عدم وجود المعتدل الذي
منع ورد عليه منع له اساند شتى مع ان التقسيم لا يخل بالتقسيم وفوائد الاعتبار
لا يخفى على اولى البصائر والابصار ونعم ما قيل عبارة اخرى يقول ان المحصت
من الاطباء اطبقوا على ان المخلف علامة مطردة للانحراف والخروج عن الاعتدال
وفسروا الخلاف المستوى بالمشابه حركة فلو اعتبر الاختلاف المعتبر مقابلا للاستواء
لزم بطلان احد الامرين اللذين ادعوا عليهما حيث يوجد غير مستو لا يدل على انحراف
وعدم صحة فلهذا اوطاهر جوابه وما تيرا ى من طواهر بعض العبارات وزنا ان
الاختلاف معتبر بوجهين الاول اخرنا انفا او لا ثانيا عدم الاستواء عما من ثانية
ند امطلقا ولعل الشيخ الرئيس في قانونه اشار الى هذا بقوله واما الكيس المأخوذ
من الاختلاف والاستواء فهو اما مستو واما مخلف غير مستو فقوله غير مستو
اشارة الى المختلف المقابل للمستوى وهو المعتبر بالوجه الثاني لظهر التقسيم وحصر
الاقسام دون الوجه الاول الذي هو المعتبر المجرى عليه الاحكام ولو لم يكن المختلف
معتبرا بوجه آخر لكان قوله غير مستو زائدا لغوا واما الذي اعتذر عنه الشارح
العلامة من انه قد ذكر في عرض التقسيم لشئ الانحصار وان لم يوجد بما قررنا ولم
يحمل على ما حررنا لم يستقم كلامه ولم ينتظم مرامه وهذا نكير على من عرف اسلوب الكلام
من ارباب الافهام واما وجه اعتبار صاحب الرسالة الاختلاف بالوجه الاول
واعتبار البسيط بالوجه الثاني فلا يخفى على الذكي المتفطن الفطن الناظر في كلامين العارف
بالمرامين بوجوه منها ان الاول قصد الاعتبار فاعتبر الاول والثاني رام الاحتضار

ليبتنى عليه ما بنى فاعتبر الثاني عباره اقوى فيها اشارة الى ما اشرنا اليه اولا و
من الاطباء من حكم بانها علامة لاختلاف حالات البدن صحيحة كانت او مرضية
ولا تنافي بصحيح الكلية باطلاقها الا باعتبار الاختلاف بالوجهين الذين اشرنا
اليهما فاعتبرنا احدهما في مقام الشفاء والآخر في اثناء وجوه شتى ثم ان
اشهى مشتهى مذاق الجمهور وعدم العدول عن المشهور فليعتبر المقول منعوما
الى المختلف اما بالدال المهملة بمعنى المتجاوز عن الاستواء ومنه قاعدة واما بالذال
المعجمة بمعنى الملوم بنفسه غير المرضي ∴ اعلم ان الطبيب ربما يعتبر في الاكثر الاغلب
بالبعض النظام وعدم النظام والمتعارف عند العام تخصيصها بالبعض
المختلف والذي يقتضيه النظر الصائب اعتبار ما شاملا للمستوى و
المختلف كليهما فان الاستواء شابه حركات النبضات في احوالها المختلفة
معتبرة بالوجوه المذكورة ولا يخفى على من له فطانة فانا ان شابه الحركة لا يستلزم
نظام الحركة والسكون بل عدم النظام في الحركة والسكون تارة قال شابه الحركة و
الاستواء بوجوه شتى ثم اني عبرت عن النظام وعدمه في بعض الرسالة بعبارة
يمكن حملها على ما اشرت اليه آنفا وعلى ما هو المشهور ايضا فعلى الناسخ نظام
الحركة والسكون وعدم ذلك النظام

هذا ما كتبه استاد البشر رد الاعداء الفاضل اليوسفي على حاشية العلامة صدر المحققين الشمسية

بعض من ناقش في ان نفصل فصول الوسواس فارز ما كمن فيه ولعدم حيائه لا
يخفه ثم انه سبحانه عبرة لاهل العبر وضحكة لارباب الفكر ان يسود بفضول
الكرار يس لوجهه وجوه الخ اطيش نكتت اولا ما طلاقا فانك اذا حللت الشمس طالعة اه
ثم قال ذكر في بعض الحواشي ان هذا عندهم اذ نصدق عليه اي شيء فرضت ايجابا او
سلبا والا يلزم ارتفاع النقيضين مثلا اذا لم نصدق عليه اللانسان والا نصدق
سلب اللانسان عنه يلزم خلو الواقع عن النقيضين وانه محال واقول نصدق الشمس
طالعة محتمل للصدق والكذب وصدق ذلك بعض ما يكون المحكوم عليه معتبرا فيه
الحكم كما لا يخفى وكذا اي شيء فرضت نصدق حمله عليه اما ايجابا او سلبا والا يلزم
ارتفاع النقيضين اشتى كلامه وفيه نظر اما على الاعتراض الاول فلانه اذا لم
نصدق عليه اي شيء فرضت ايجابا او سلبا لا يلزم ان يكون النقيضان مرتفعين
اذ يجوز ان يكون الشيء متصفا باحدهما في نفس الامر ولا يجوز حمل احدهما عليه لمانع كالحرف
فانه متصف ببعض الصفات كالاسمية وعدم الاستقلال وغير مما مع انه لا يصح حمل
كل منها عليه واما على الثاني فلان الموضوع حصته في هذه القضية الشمس طالعة حين اعتبر
فيها الحكم وهو ان الشمس طالعة نظرا عتبار الحكم فيه آلة لملاحظتها مثل قولنا هذه القضية
يحتمل الصدق والكذب وهذه شبهة مثل الشبهة التي اوردت في قولنا ضرب فعل ماض
وانت تعلم ان امثال هذه الشبهة امتحن وسنكتب بها بعض المحصلين وهنا نعوذ
بالله من ايراد امثال هذا على مثل هذا الفاضل المحقق المدقق سره هذا اخر ما وجدنا
في قرطاسه من وسواسه ولا يخفى عليك ما في العبارة من الخرازة ولعلهم تذكر معنى الذكر
ولو تذكر لم يكتب ما يحتاج ان يتذكر له عوذ اتبكلف او تجوز وقوله انتهى كلامه ثم فان

الكلام تمام وهو تمام ونظره نظر من بصيرة عميا، ونعطف من فطانة تبرا، وهو مخيل انطا
ومعنى ما نقل عنه اولا من قوله فيه نظر اما على الاول لوجوه لا يخفى وما نقل من عبارة الشمسية
وجزاه جزى الله عنه بهذا الافادات والسعر عنه بهذه العبارات وثالثا من قوله عليه
مانع لا يخرج ولعله بهذا اعتقد انه قرار المرفوعات من المتوسط واما منع فلان قوله لا
يلزم حيث جعل جزاء لا يحمل على المنع لنبو العبارة عنه ولو كان صحيحا موجه اذ المنع على
ما هو المشهور عند الجمهور طلب الدليل مع ما استدل عليه خارج عن الآداب الا انه
لا بالي بهذا فهو بطم في الدعوى وقوله اذ يجوز الخ دليلها وهو دليل عليل لا يثبت
الدعوى اصلا اما اولا فلانه لا شبهة على احد انه اذا اتصف شيء باحد من نفس
الامر كان ذلك الامر صادقا عليه اذ لا معنى للصدق الا مطابقة الحكم لنفس الامر
ولعله لم يعرف بعد معنى الصدق والعجب بل لا عجب منه انه جعل هذه مقدمة دليل
على خلافه ولو حمل على المنع كان باطلا غير مسموع وما استند به لا يصلح للسندية
لما قدم واما ثانيا فلان قوله لا يجوز حمل احدهما عليه لمانع سنقطع وابطل فتنع
من الاثنان باطل ولا يمنع عن هذا الا اعوجاج نظره وسوء فهم وفطنة او اعتماد
بالكذب وما لا يطابق نفس الامر وما خيله من التمثيل خال عن التحصيل فان منع الحرف
او لحظه اذا اتصف بصفة يصدق الصفة على ما اتصف به اذا لوحظ بوجه وليس
معنى قولهم الحرف لا يكون محكوما عليه انه لا يحكم عليه باي وجه لوحظ بل معناه
على ما صرحوا به لا يكون محكوما عليه اذا جعل آلة لملاحظة شيء ورابطا بينهما غير
ملحوظة بذاتها والعضة التي جعلت طرفا للشرطية ملحوظة بذاتها هي محكوم عليها
او بها فلم يكن ملحوظة بالتبع وآلة لملاحظة الغير متعلقة باعني الحرف
واما ثالثا فلان قوله لا يصح حمل شيء ان اراد به انه لا يحمل على الحرف حتى كونه

آله للملاحظة فهب ان ذلك كذلك لكنه لا يفيده ذلك وان اراد انه لا يصح حمله
عليه مطلقا فهو ممنوع وقد انه لا يلزم من عدم حمل شيء على معنى في حالة ملحوظة بوجه ان
لا يصح حمله عليه مطلقا وقد ان كل معنى لوحظ بذاته والتفت اليه صح حمل شيء
عليه ايجابا او سلبا والعضته التي هي طرف الشرطية ملحوظة بذاتها وانما الحاظ
فلانة يحكم على مقدم الشرطية بتالية ودعوى انه لا يصح الحكم عليه بخلل خال عن التحصيل
وفي الكوف حرف فاعرفه واما نظره الثاني فكما ترى لا حول ان لا يصح تحصيل
خال عن التحصيل فانه ان اراد ان احد المعنيين آله للملاحظة الاخرى اي
احدهما عنوان والاخرى فرد على ما يسمعه من ان المحكوم عليه حقيقة هو الفرد
وعنوان الموضوع آله لملاحظته فذلك هزيان مالا من سلطان فان التعبير
الخالية عن الحكم لا تكون فرد الحالية به فكيف يسري الحكم منها اليها وان
اراد ان الخالية عن الحكم يمكن ان يعرف بها الاخرى فلو سلم لا تحصيل
فلا تعنه ولا تعبه فلعله لم يوف الشمول لم يحصله واما نسبة الشبهة بامر
شبهة واشتباه وما يوهمه ان هذه ليست مثلها انه لا كتاب عنها عبلا اجنب
عنها ثم الموعظة التي تلاها في قوله وانت تعلم تخاطب ما رأته ومن يستحق ان
تخاطب بعلمان ان الذي رسخت فيه عروق الشبه والاشتباهات شبيه عليه
فيجب التحقيق تشكلا وسولا ما مر من الاوهام الكاذبة

تم

بسم الله الرحمن الرحيم

ان شكر الله مفاتح العلوم وانما ينجلي معاقده يا رشاد سيد القوم اعلى من اعلام
الاسلام بايمان الايمان واطلع من افصح دقائق المعاني مدايح السان لازال
ناصر شرعه منصورا ولواءه بالنصر منشورا. وبعد الحمد والثناء والصلوة
والدعاء يقول الفقير الحقير غياث المشتهر بمنصور ان مفتاح العلوم فيه عقد
بعاقد لم ينفتح ولم ينشرح بعد بكثرة الشروح ولست اقول تقوضا او توهينا انها
مجروحة او فيها جروح فاني انزه الكلام عن الملام وما ازين القوائح بالتصفح
والتشنيع والتوعيد بالرد والتقبيح بل اكتفي بما ينبغي بكشف المقاصد وحل
العقد والمعاقد ويبين بمواعيد غير كامن ارادة الايات ويلبس البيان بالبنات
وحيث اشتهر سلامة الشروح من الجروح اثبت للرد على المشهور شرحا يظهر به ما
يظهر من الجرح والقصور فان لم يظهر لاحد فيه قصور فيه وفيه ما فيه على ما لا
يخفى على النبيه فليشرع في المقصود متوكلا على العلام المعبود قائلا قال
السكاكي القسم الثالث في علمي المعاني والبيان وفيه مقدمة لسان حدى العلمين وضبط
معاقد مما وفصلان ذلك السيد رتب كتابه الى قوله بركة اللغة اقول في تمام
هذا الكلام مباحث وابحاث حتى فلنقتصر على اثنى عشر الاول
انه في قوله اردت فيما سواه اخذه مشعر بان ظاهر خروج التكملة والتبيين
عن الكتاب هو العلمين وليس كذلك واقول لا يخفى ان هذا مع انه

والا فيه تبيين يمكن ان يتكلف بالاستخدام فيراد بضمير اردت فيما عنوانات الاقسام
وان يلتزم الخروج ويتكلف بعد ذلك فيما ياتي بعد ذلك من امثال قوله ومن هذا القسم
الثالث وان كان فيه خروج عن الظاهر بوجه. الثاني ما يظهر من الخلل الظاهر
في قوله علم يكتنزه عن الخلل في كلام العرب اذ فيه قرائن ظاهرة بل خلل ظاهر من
ظاهر سوق كلام العرب فانه ظاهر انه بظاهره غير ظاهر والخلل فيه ظاهر فانه ظاهر
ان الخلل في الكلام انما يظهر على المتكلم وعدم دراية كلام العرب ليس خللا في ذلك
الكلام بل الخلل في السامع او الناظر في فهم المرام فالاظهر ان يقال علم الادب
علم يختزن به عن الخلل في الرواية او الدراية ما في كلام العرب فيشمل المفردات
ايضا الثالث انه اذا كان الاحتراز عن الخلل جزء المتعرف لم يظهر وجه
اخراج علم الخط وعده من الفروع الا بتكلفات. الرابع ان المعرف
شامل لعلم القراءة وما عده احد منها وصرحوا بانه من العلوم الشرعية
دون العربية ولا مذهب عليك ان علم القراءة لا يختص برواية عبارة
القراء بل فيه كثير من القواعد المفيدة للفوائد في رواية عبارة العرب
الخامس ان جواهر المفردات ومواد بها انما هي الحروف والبحث عنها
على ما هو الظاهر من البحث عن الشيء انما هو البحث عن صفاتها وحالاتها
وفي جعل الدلالات من الصفات وحصر الصفات فيها تكلف. وعند
التعميم والاطلاق يدخل فيه كثير من علوم ليس شيء منها شيئا ثم المراد
كما صرح به في الحاشية ان جواهر الكلام ومواد بها ملحوظة في مباحث اللغة بخصوصياتها
وليست ملحوظة في مباحث الصرف كذلك ويلزم من ذلك ان لا يكون البحث
عن انية الكلم المخصوصة كالكلم بشذوذ ديابي واجتلب (اجتلب) ماضي يذر ويدع

ونظائرها من الصرف وان يكون بيان معاني الكلمات لا على الوجه المخصوص من
الصرف او غيره مع انها ليست من احوال انفس الكلم وليست من علم آخر من
تلك العلوم المحصورة المذكورة. وفي صحة الازمنة مناقشات والبحث
التاسع ان بعض الاجلة زعم ان بيان معاني الالفاظ لخصوصها لا يكون
علما اذ موضوعات مسائل كل علم كليات ولا بحث في علم عن الجزئيات و
الخصوصيات وجوابه ظاهر اما اولا فلان الكلية ممنوعة ولو كان فانما
يكون في العلوم الحكمية المعقولة على ما التزمه من دونها دون كل علم والوسيلة
ليست منها واما ثانيا فلانه لو سلم فلانم ان موضوعات علم اللغة
جزئيات حقيقية والخصوصية لاستلزم الجزئية الحقيقية فان كل لفظ مخصوص
عربي او اعجمي كلي له افراد مختلفة صادرة عن اشخاص مختلفة وفي اوقات
مختلفة متعددة. التاسع انه كتب في الحاشية ان قول من قال الاشتقاق
جزء من الصرف فرته بلا مرية وفيه بحث فانا اذا عرفنا بانه الصرف
يشملها كقولهم النحو علم باصول تعرف بها احوال انفس الكلم التي ليست
باعراب وقولهم الصرف علم باسوى الاعراب وقولهم التصريف في
الاصطلاح تحويل الاصل الواحد وقول المص في الفصل الاول من القسم
الاول علم الصرف تتبع اعتبارات الواضع في وضعه من جهة المناسبات
الثاني ان محوله من جهة تصورها وهيئاتها مجمل فيه عموم لا يخص بالصرف
الا بتخصيص وكذا في الاشتقاق التاسع انه ان اراد بالمعنى في قوله
لمعان مغايرة لاصل المعنى ما تقصد من اللفظ لفظا او غيره دخل على المص و
اللغوي في المعاني والبيان وما عداه منها بل ربما تيال انها من البديع وعلى

ما صرح به من خروج علمي الاستدلال من علم الادب لعدم اختصاصه بكلام العرب
يلزم الخروج ولكن يخرج اضعاف كثيرة من العلوم الادبية الغير المختصة بالعربية و
ان اراد به غير اللفظ على ما هو الظاهر من المعنى اشكل بوجوه. شتى العاشر
انه في كون البديع علما مختصا بالاحتراز عن الخلل في كلام العرب مناقشات
ومباحثات في كل من الاحتراز والاختصاص ولعله لا يصح الا بتكلفات وكذا
المحاضرات الحادي عشر ان شمول التعريف لعلم البديع محل بحث ونظر فانه
تبرك اكثر الصنايع البديعة لاكمل كلام العرب. فان قيل قد يكون الكمال مقتضيا
لرعاية بعضها قلنا لا يخلو اما ان يكون من المعاني او البيان دون البديع الثاني
عشر ان كلامه في الشرح والحواشي لا يخلو عن اضطراب فانه تارة يتوهم
بان المنطوق من العلوم العربية واخرى يشعر بانه ليس منها لعدم اختصاصه
بلسان العرب ولا يخفى انه على هذا يستلزم عد الوضع منها بل كثير من مسائل العلمين
عد مختص بكلام العرب الا بتحمل تحملات في الاختصاصات فهذا بي الذي سخت لي
حال التحرير واوان التطهير والجنايا بعد في الزوايا ثم فاك بعونه تعالى من قوال
فيها البحث ليس في التطويل بها طائل لانشكال في كون القسم الثالث ظرفا لكل
واحد من جزئيه اعني المقدمة والفصلين واشار بهذا على ما صرح به في حاشيته
الى رد ما اورد من ان القسم الثالث موعن المقدمة والفصلين فكيف يجعل ظرفا
لها ولا يخفى ان رد الايراد بهذا ليس بذلك لوجوه. لا يخفى ثم قال الغرض هو الفائدة
المترتبة على الشيء من حيث هي مطلوبة بالاقدام عليه واقول فيه امور
منها ان حد هذا معقوض بصور شتى اذ كثيرا ما يكون الغرض من الاقدام
بفعل فائدة مطلوبة منه ولا تترتب عليه ولكن يمكن اصلاحه بتكلف بعيد

لا يصار اليه ومنها انه ظاهر ان ضمه عليه راجع الى الشئ وتصحيح الاقدام
على الشئ كيحتاج الى تعسف تم قال ومعاقد سماه موضوعاتها ومبادئها الى
قوله حتى عدت من اجزاء العلوم اقول ان هذا القول بظاهره يدل
على المراد بالموضوعات ههنا موضوعات المسائل لانها هي التي عدت من اجزاء
العلوم وقوله وموضوع المعاني هو التراكيب الخبرية والطلبية الى قوله لموضوع كل
علم منها مضبوط في بابه يدل على ان المراد موضوع العلم فان كان المراد بالموضوع
هو الاول لم يظهر ما ذكره ماما وان كان الثاني لم يظهر ما قرره اولا قال
السكاكي علم المعاني متتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة واشار رحمه الله في
آخرهم قرروا انه اراد بالتتبع المعرفة الحاصلة من التتبع وزعموا ان هذه الارادة
تدفع اشكالات منها ان التتبع لا يحل على العلم فلا يصح توبيخه به ومنها
انه لا يرد النقض بمعرفة العرب ملكة الخواص ولا بعلم الله ورسوله لها حيث لم
يحصل معرفة العرب من التتبع والاستدلال بل العرب يعرف ملكة الخواص
بالسليقة ولم يحصل علم الله ورسوله بالتتبع ومنها انه لا يتعرض بالنحو والصرف
واللغة فانها ماخوذة عن الواضع بالتقليد فاما استوى عليه رأيهم والى فيه
الى شئ اولها ان الجواب بان معرفة العرب غير الحاصل بالتتبع والازم
الشئ غير صواب فان الشئ لا يلزم لو لزم وسلم لزومه لو كان معرفة كل عرب
وكل معرفة عرب حاصلة من التتبع بل الاظهر ان معرفة كثير من الاحيان من احكام
الاعراب كثيرا ما يحصل بالتتبع للكلام الصادقين وليكونوا عارفين بالسليقة
فلعل النقض بها على ان استحالة مثل هذا الشئ ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون
كتعلل الحوادث بل هي ههنا وثانيها ان الحكم بان معرفة العرب لمعاني اللغات

والصيغ والاعرابات بالتقليد والسماع عن الواضع تحكم وكانه مخالف
للظاهر بل الظاهر ان اطفال الاعراب كاطفال الاعاجم يعرفون اللغات
ومعانيها وكيفية الاعرابات بالتتبعات والقرائن لا بالسماع والتعيين
من الواضع فان الطفل الذي سمع لغة لا تقول له احد ان هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى بل يعرف هذا من الاطلاقات والقرائن والتتبعات ولهذا
عرف المصنف كلا من التصريف والنحو بالتتبع فسقط قول من قال ان معاني
اللغات واعراب الكلمات انما علم تقريرا لواضع وتعيينه اولا بالاستفادة
من واضع اللغة اما اولا فلان من علم كيفية علم الاطفال واكثر المتعلمين
لمعاني الالفاظ والاعراب والعجم يعلم انه ليس كذلك واما ثانيا فلان
واضع اللغة وموسس التصريف والاعرابات للاعراب غير معلوم وغير
معلوم الرواية ومن توهم ان العرب يعرف معاني اللغات بالسليقة
فقد توهم باطلا وذلك مع ظهوره يظهر من ان الطفل العربي الناشئ في
العجم لا يعرف لغته فهذا يظهر ان عدم الاستقاض باللغة والنحو والصرف
ونحوها بهذا او نحوه محل بحث ونظر فتبصر وما قيل انه اذا كان المراد
بالتتبع علما ما حصوله هو العلم الحاصل بالتتبع لزم اما النقض المذكور
او كون اكثر العالمين بالعلم المدون المشهور غير عالم بالمعاني ولم يكن
تعلم مفيدا لمعرفة علم المعاني فانه ان اريد بالعلم الحاصل بالتتبع العلم الحاصل
للمتتبع من تتبعه لزم ان لا يكون العالم بملكة المسائل المدونة مستفيدا
علما من العلماء والكتب لا بالتتبع عالما بالمعاني ولم يكن علم علم المعاني فلا
يكون اكثر العلماء بعلم المعاني عالما به حيث لم يحصل علمه من التتبع بل من

الاستفادة والكتب ويلزم امور مستنكرة ومما يسوغ ان لا يكون العالم التام
العارف الصارف عمره في علم عالما به غير عالم به وان اريد به العلم الذي
يحصل بالتتبع وان لم يكن العالم متتبعا لم يدع كثير من النقوض ثم اقول
الاظهر الاوب عندي ان معرفة الوب تلك الخواص وان كانت بالتتبع لا
ينقض به التعريف لان الاشبه ان يكون المراد بالعلم الحاصل من التتبع هو
العلم بالمسائل والقواعد بالوجوه الكلية المستنبطة من الجزئيات والمعارف
بالوجوه الجزئية الحاصلة من التتبعات ومعرفة الوب انما هي لوجوه جزئية
لجزئيات يحصل بتتبعات وليس عندهم شئ من تلك المسائل والقواعد الكلية
المستدل عليها بالدلائل بل كثير منهم مع معرفتهم الخواص اذا اعلم تلك المسائل
يعلم تعب ومشقة فبهذا يظهر دفع النقض بمعرفة الوب ثم ان اريد بالعلم
الحاصل الحاصل بعد ان لم يكن لم ينتقض بعلم الله تعالى ولا الاستفادة من كون الرسول
عالما بعلم المعاني فانه يعلم العلوم كلها وان اريد الحاصل بالاكتساب ظهر
وجوه من الجواب والله اعلم بالصواب ثم قال السيد قوله في الافادة
عند الخواص الى قوله للسامع لا لمجرد دلالتها عليه اقول ان الذي يفيده
كلمة واقعة في كلام مفيد من ذلك الكلام والا لم تكن معاني المفردات
مستفادة من المركب فلم تكن المعاني المركبة ايضا مستفادة من المركبات
والمستفاد من المركب لا يلزم ان يكون مستفادا من الهيئة التركيبية وحينئذ سلم
ان معاني المفردات داخلة في خواص التراكيب فعلى ما افاده من ان الافادة
يخرجها مناقشة لا يخفى على عالم الكلام بحث ومناقشة اللهم الا ان يعتبر
حيثية زائدة فيندفع بها شئ وشتى الشيء. ثم ان للنظر فيه مجالا

اخر سوان افادة البليغ لكثرتها وزيادتها على ملكة الخواص كانها محيطة بها و
يحتمل ان يكون المراد حال الافادة ثم الاشبه ان اختيار الافادة على الدلالة
الدلالة على ان الخواص مفادة من غير دلالة حيث اعتبر في الدلالة الدوام
والكلية على ما هو المشهور عند الجمهور وان لم يكن على الفور كذلك وسيظهر ذلك
بعد ذلك ثم قال وحمل الاستحسان على المحسنات البديعة الى قوله مما لا يقبله
الفكر السليم اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان تلك المحسنات لا دخل
لها في الاحتراز المذكور ولم لا يجوز ان يكون الحال مقتضيا لان يكون الكلام
مزينا ببعض تلك المحسنات واما ثانيا فلان ذلك المحل غير مسلم لان يكون
المحسنات جزء العلم المعاني بل غايته ما لزم ان يكون داخلا في موضوعاته ولا يلزم
ذلك ان يكون المحسنات او البديع الذي يبحث عنها بوجه جزءا من المعاني فانه
كثيرا ما يبحث عن امر واحد في علمين باعتبارين وجهتين فلا بحث في البديع عن
تلك المحسنات للاحتراز المذكور بل من جهة زيادة وجوه التحسين بعد رعاية الفصاحة
والبلاغة وحيث لم تكن تلك المحسنات داخلة في الخواص على ما اعتبروه احتيج الى
ذكرها على ان عبارة المصنف في اكثر الكتاب صريحة ان البديع داخل في المعاني
ثم قال السيد فالصواب ان يحمل الاستحسان الى قوله على ما يليق بحال المتكلم
اقول يمكن ان يقال ان معرفة ما ذكره حاصلة من معرفة مطابقة الكلام
لمقتضى الحال المعتبرة اذ لا حاجة الى قيد آخر ثم قال السكاكي واعني بالجملة
التركيب الى قوله حتى قال السيد بهذا الموضع من مداخل الكتاب الى قوله اعم
او قاله اقول فيه بحث اما اولا فلان الخواص الاسنادية لا تنتهي عند سابقه الى
المفهم فانها في الاغلب نظرية محوجة الى فكر ونظر فلا يلزم انها متبادرة سابقة الى المفهم

عند سماع ذلك المركب سيما للعوام والاخلاف الذين لا يعرفونها بعد التعليم والتفهيم
واما ما نقل فلان ممنع لزوم الخواص للمركب ان ينتقل الذهن الهما من تلك خطة
المركب فيكون الخواص لازما معنا ما لمعنى الاخص وليس لزوم التابع للمتبوع
كلها وعكوس القضايا وسائر لوازمها الا مستدلا له بهذا الوجه بل ممنع اللزوم فيها
انه متى تحققت معاني المركب في نفس الامر وصدقت وبين اللزومين بون بين
واما ثانيا فانه يسلم على ما قرره ان يكون علم الاستدلال جزءا من علم المعاني
وقد صرح بهذا السيد غير مرة بخلافه مستدلا بعدم اختصاصه ببيان الوجه واما
تصريحه في اخر العلم الثالث بان كلا من المحدود والاستدلال جزء من علم البلاغة
فيمكن توجيهه بوجوه منها ارادة من اعم فيجعل علم البلاغة على ما يشمل المعاني وغيره
ومنها منع تقدير المضاف على ما جرى عليه كلامه في كثير من المواضع واستمر ايجابه
فلانه مع التكلف الظاهر فيما افاده من توجيه حسنا توجه عليه ان هذا التوجيه يستلزم
ان لا يكون الخواص الاستدلالية من اخواص الخطابة حين قصد الاستدلال اليه
وحدها لم يكن الخطابة مقصودة. فيكون الخطابة ايضا في بعض الاحيان اللهم
الا ان يلتزم ان من يقصد الاستدلال يقصد ذلك الحين فطابات اخر
ايضا ودون اثبات ذلك خرط القتاد. واوتي ان كل استدلالي خطابي من جهة
اخرى وفيه ما فيه مما لا يخفى واوتي ان اكثر اغلب الاستدلاليات
عبر عنه بحيا وفيه انه بحث اللهم الا ان يخصص بتخصيصات اخر ثم ان هذا
السيد اورد على نفسه سؤالا واجاب عنه فمما ان قلت الى قوله تقصد المتكلم
واقول فيه بحث في قوله لكنها ليست مقصودة الا للتبليغ مناقشة اذ المدلولات
الوضعية داخلة فيما هو مرغوب اخا فيه حيث يصدق عليها انه يسبق الى الفهم

عند سماع المركب لازم لها اما انه يسبق الى الفهم عند سماع المركب فظاهر
واما انه لازم له فلان المعنى الوضعي يعتبر مع اللفظ اما مقصودة بالذات
واما وسيلة الى المعنى المجازي والى مستتبعات التركيب ويريد دخولها فيه
ان المصنف يقيد الاخبار عن انطلاق زيد ولا شك ان مدلول وضعي لزيد
منطلق هو مثله الخواص والتخصيص تقتضي الحال الى ما لا يحتاج فيه الى زيد من
دلالات وضعه ومن البين ان الدلالات الوضعية يكون مقصودة لغير
البليغ فضلا عن الخواص لغير المتكلم. ثم في قوله لكونها اقرب الى
اللزوم تكلفات ولا سيما ان مثل مجرد الاخبار الذي مدلول وضعي لهو مثل
زيد منطلق مثال للازم المركب من حيث هو هو كما هو ظاهر كلام الشيخ فان
المعاني الوضعية مما جعل الخواص اللازمة للمركب كما اشرنا اليه انفا ولا يرد
ما اورد من ان الكلام المجرد عن التاكيد جاز ان تقصد به دفع الشك لانه ان
اراد به انه تقصد به دفع الشك وحده ولا يكون المعنى الوضعي مقصودا منه
اصلا لا اصالة ولا تبعية فهو خرق وقد مر المستند آنفا وان اراد به جواز
دفع الشك مقصودا والمعنى الوضعي ايضا مقصودا فهو مسلم ولكن لا ينتج
ذلك فقد يكون الاخبار لازما له اذا الحاصل ان الاخبار مع دفع الشك
يكون مقصودا تارة واخرى يكون الاخبار وحده مقصودا فيكون الاخبار
لازما في جميع الاحوال ثم في قوله لانه لازم فيكون مقصودا بحث ومنع
ظاهر اذ لا يلزم من كون الخاصة لازما للمركب ان يكون مقصودا منه والا
لزم ان يكون عكوس القضايا اللازمة لها على ما قرر مقصودة بها جميعا اشتملت
تلك القضايا حتى في المحاورات ومن البين انه ليس كذلك ثم في حكمه بان الخواص

مغايرة لاصل المعنى ما معنى هذا وقد تخلج فى خاطرى وخطر ببالى حسبما اجتمال
اخ هو ان يكون اشارة الى المعانى الداخلة فى المقصود من الالفاظ ادعاء
او مجازا او كناية ويوضيح ذلك انه لعله اراد بالازم لما هو هنا المعانى المجازية
التى يراد بالالفاظ مجازا بل التى تدخل فى المسميات ادعاء. على ما مر ايره
سيصرح به والنظر فى هذه المعانى ليس من علم المعانى فانها ليست من مستتبعات
التركيب فكون قوله اولا زما فى حز لا وحاصل المعنى ان خاصة التركيب كما سبق
الى الفهم عند سماع ذلك التركيب جاريا مجرى اللازم لكونه صادرا عن البليغ
وهو مستتبعات التركيب لا ما يكون لازما لنفس ذلك التركيب لما هو هو واما
وهو اصل المعنى فلا ولا ما يكون لازما لما هو هنا وهو المعنى المجازى والادعائى
فان البحث عن هذه المعانى ليس من المعانى بل من البيان والبيان ما سيأتى فلعله
اراد بالازم لما هو هو ما تقصد من الالفاظ حسبما اورد ادعاء او كناية او مجازا
فهذا ان فسحان اصل المعنى وهو لازم لما هو هو واما وما تقصد ادعاء او كناية
او مجازا او هو لازم لما هو هو حسبما وراء قوله السيد فان الخواص كما عرفت هى
المعانى المغايرة لاصل المعنى الى قوله كيفية اما دخلها لعلم البيان فيها
تشبيهات ومناقشات وقوله كما عرفت اشارة الى ما عرفه وعرفه بقوله وبالجملة
وقد عرفت ماهيته ولعل الناظر يكفيه ما عرفه ولا يلزم ان البحث عن الحسن والمجازات من علم
المعانى بل من البيان على ما ظهر من البيان قال السكاكى علم البيان ان السيد صرح فى
شرحه بان هو المحترز فى تعريف علم المعانى من تتمة السور ولا يلزم ان يكون كل قيد
للاحتراز ثم قال وان قصد بتحصيله غرض اخر لم يخرج ذلك عن كونه علم المعانى
والتى تميل هذا المعنى فى بعض ما تنسب اليه من الحواشى فى تعريف البيان واقول

فيه بحث اذ لو قصد امر اخر لم يصدق عليه تعريف المعانى لو ليس هو لاحتراز
المذكور وكذا البيان فى البيان ولو جعل هذا مقصدا وغرضا احتاج ما هو
المشهور عند الجمهور من ان الغرض المقصد من العلمين معرفة اعجاز القرآن الى
وند شرح وبيان ولو حمل اللام على العاقبة ورد الايراد بوجه. اخ قال
السكاكى الفصل الاول قال السيد قوله لكونها صفة تنظم الى قوله فى حكم السبق
لخلوها عن الفائدة. وكتب على الحاشية ما قال فى دفعه من ان فهم المعنى فى الحال
الى قوله وان كان غرة بالختمة واقول يمكن دفع الدفع بان فهم المعنى من اللفظ
حال الاطلاق موقف على ان يكون المخاطب فى تلك الحالة متذكرا لوضع اللفظ
وتذكر وضع اللفظ فى تلك الحالة موقف على فهم المعنى فيها لامحالة فلو كان فهم
المعنى من اللفظ لزم الدور نعم يمكن ان يلتفت المخاطب الى المعنى من اللفظ
والالتفات غير الفهم واما الجواب الذى ذكره فمع ضعفه يشعر بانه فى دفع الدور
بالدفع المذكور وليس كذلك والاظهر عندك توجيه ما نقله من النحو بجواز مثل
ان ضرب لعله اراد بالافادة. الافادة. الجديدة. الغير المسبوقة بعلم سابق بل
هو المتبادر من الافادة. ثم قوله لخلوها عن الفائدة. محل بحث ومناقشة وحصر
فائدة المفردات بلا مالف فى افادة مسمياتها ولم لا يجوز ان تقصد
بها الالفاظ الى مسمياتها والتنبيه على حضورها وافادة انها معدودة
فى معدودات ولو سلم الحصر فلزوم الدور ممنوع مدفوع بوجوه. اخ ثم ان
السكاكى حيث اراد رد ايراد ورد على تعلم علم المعانى عبر عنها بعبارة مجملة محتملة
لمعان ومحصل شرح السيد فى الايراد ان علم المعانى مسائل لها دلائل وكل
مسئلة قاعدة كلية ودليلها انما هو معرفة جزئياتها بالاستقراء من غير تعليد

فان المقلد لا يعد عالما فمن اراد علم المعانى لابد له من معرفة دلائله الاستقرائية
اما بديهة او بنسبة من المعلم وعلى السكاكى يحتاج معرفة دلائله الى علم المعانى
لانها من قسم الثانى فان فرض انه قلد المعلم فى القواعد والدلائل معالم
يكن عالما بل مقلدا مثلا اذا استمعت جزئيات كثيرة من تراكيب الكلام
المؤكد وتعرفت انها مفيدة دفع الشك اورد الانكار وتبين لك ان افادتها
لتلك المعانى لاشتمالها على التاكيد المناسب اياه بوجه خطابى حصل عندك
قاعدة كلية من ان كل كلام مؤكد من حيث انه مؤكد صالح لافادة تلك المعانى
فهذه القاعدة مسئلة من علم المعانى ودليلها استقرائية لتلك الجزئيات فتكون
الجزئيات التى استقرئتها دلائل استقرائية لتلك القاعدة فسوف عرفها
على معرفة خواص تلك الجزئيات ولا شك ان خواص تلك الجزئيات مما تعتقر
فى تاديتها الى ازيد من دلالات وصعبه فهى من القسم الثانى الموقوف على
علم المعانى فقد توقفت معرفة علم المعانى على معرفة سابقة فلزوم الدور وتحصيل
ما حصله من الكواشف ان جماعة فهموا بسليقتهم خواص جزئيات كثيرة من تراكيب
البلغاء واستقرأوها قواعد فدونوها واستشهدوا عليها بتلك الجزئيات
فاذا اراد واتعليم تلك القواعد لغيرهم بينوه على خواص تلك الجزئيات فان بنسبة
له علم القواعد بدلائلها والا عرضوا عنه واقول يرد على كل ما اورد
فى الايراد والرد ايرادات ولعله لا يحصل ما حصله فى شئ منها شئ ويرد
على كل ايرادات اما الايراد على ما اورد فى الايراد فمن وجوه منها
انه ادعى ان كل مسئلة علمية لابد لها من دليل ولا دليل له على هذه الدعوى
بل المقرر عند الاعلام ان كل مسئلة علمية تحتاج الى دليل وبرهان او نحو بنسبة

وبيان وقد اعترف هذا السيد بهذا فى غير موضع من كتبه منها شرحه على تذكرة
الهيئة ومنها ان حصر الدليل فى معرفة الجزئيات الاستقرائية ممنوع وبهذا يظهر
منع قوله فى الكاشفة فمن اراد معرفة علم المعانى بدلائله لابد له من معرفة دلائله
الاستقرائية اما بديهة او بنسبة من المعلم ولم لا يجوز ان يعرف القاعدة
والمسئلة بالبديهة او بالتنبيه من المعلم ومنها ان قوله وعلى التقديرين
يحتاج معرفة دلائله الى علم المعانى محل بحث فانه اذا كانت الدلائل هى
معرفة تلك الجزئيات بالبديهة او بالنسبة من المعلم فلا نسلم انها تحتاج الى علم
المعانى حتى لم يكن شئ من البديهة والنسبة من المعلم محتاجا اليه وما اشار
اليه بقوله لانها من قبيل المعانى دليل عليل والمنع والقدح فيه لما مر بوجوه
منها ما يظهر مما اشير اليه ومنها ما ينتشر اليه ومنها ما فى قوله فمن القسم الثانى
الموقوف على علم المعانى من المنع والقدح فانه لو توقف معرفة تلك الخواص
الجزئية على معرفة علم المعانى لزم مع ما لزم ان لا يكون الذوق العارف
ايا ما بسليقته الغير العارف بعلم المعانى على ما سلم عارفا بها واما الايراد
على الرد فهو انه مردود بوجوه منها انه مخالف لما صرح واعترف به فى
الكاشفة من قوله وعلى التقديرين يحتاج معرفة دلائله الى علم المعانى فان احد
التقديرين ان يتعلم من المعلم بالنسبة ومنها ان هذا المسلك الذى اشار اليه
غير مسلوك فى شئ من مسائل الفن فى شئ من كتبه ومنها ان الشرح غير ملائم
ولا منطبق على المتن وانا ارى ان المتن نظائره ظاهرة السوال والجواب
فانه حيث قرر اولا ان علم المعانى معرفة خواص خاصة زائدة مستنبطة
الى كساء معرفة حاصلة من التتبع والاستقراء مما افاده ثانيا ان فائدة علم المعانى

التعرض

معرفة ملك الخواص وظاهر ان ظاهر هذا ايشعر بدور ظاهر لا يخفى حيث سوقف
معرفة ملك الخواص على علم المعانى وتوقف معرفة علم المعانى على معرفة ملك الخواص
لهذا اسوالك من ظاهر عبارة المتن فى نوع من الشبهة وما يظهر من عبارته فى
الجواب منع التوقف الاول ومنع استلزام عدم التوقف للاستغناء عنه
فان الاحتياج اليه ليس للتوقف المذكور بل لفائدة اخرى هى الضبط ومنع
الاشتراك واشار بقوله ان التعرض لخواص تراكيب الكلام موقوف على التعرض
للتراكيب الى ان هناك توقف ولكن ليس هو توقف معرفة الخواص على معرفة
علم المعانى بل هو توقف معرفتها على التعرف للتراكيب فيعرف من ذلك التعرض
ملك الخواص بالنظر الحالة او الملكة الكسبية وهذا الاستلزام الاستغناء
عن تعلم علم المعانى ومسائله فانه يحتاج اليه للضبط وعدم الاشتراك ولهذا
يظهر وجه المقايسة منه ومن العروض ونحوه وكرى هذا فى المنطق ايضا
فلا تكلف وفيما افاده السيد فى هذه الكلمات لا يخفى هذا ويمكن ان يعين
عدم الاستغناء عن التعلم بيان فوائد اخر منها ان معرفة ملك الخواص
فى الجزئيات وان كانت بنظرة او فطنة او ملكة الا انها ربما تكسب بحسب
الاوقات والحالات والازمان والاحيان بالزيادة والنقصان فعند
السلامة يضبط فى قواعد معدودة ترجع اليها ولهذا انظار شتى
فى علوم شتى والكتاب من هذا الكتاب ولهذا يظهر للمقايسة التى اشار اليها
وجه وجيه ظاهر وجواب آخر عن المشهور عند الجمهور عن الاستغناء
عن المنطق هذا اولا يخفى انه يرد على بعض عباراته فى اثناء ارادات لا
نطول بها الا انا نشير الى بعد منها اشاره ما منها ما فى قوله لكنه مع ذلك يقصد

معنى زائدا وذلك ان ذلك المعنى الزائد ان لم يكن مما يعتبره الحال لم يقصده البليغ
وان كان كان مقتضى الحال فى هذا القسم محتاجا الى ازيد من دلالات وضعيته
فان هذا المعنى الزائد ليس من المدلولات الوضعيه وقد فرض انه لا يحتاج الى ادائه
منها هذا خلف ويمكن ان يجاب عن اصل السوال بان البليغ مقتصر على
الدلالات الوضعيه ولا يقدح ذلك فى بلاغته فان عدم اعتبار اللطائف لقصور
المخاطب عن ادراكها لا لقصور البليغ عن قصدها ومنها انه يظهر من ظاهر افاده
ان علم العروض ونحوه كالمنطق فى انه يعلم بعض مسائله الكسبيه من بعضها الضروره
وذلك فى المنطق ظاهر وغير ظاهر فى غيره مما سلكه فى سلكه كالعروض ومنها ما فى قوله
فهو البليغ الى آخره من المباحثه والمناقشه فان خواص التراكيب على ظهر
من المتن وشرحه من المعانى المقصوده منها وضعيه كانت او مجازيه او كنائيه
او من مستتبعات التركيب والاسناد ملك المعانى وفهمها من التراكيب بواسطه
العلم بالوضع والقرائن الدالة عليها لا بالسليقه وحدها فانه لا يعلم بالسليقه
ان المقصد من اللفظ ماذا بل يعلم ذلك من العلم بالوضع او بمعونة القرائن
فالظاهر ان يقال ان جماعة عرفوا بالوضع والقرينة والسليقه خواص تراكيب
كثيرة الخ ومنها ما فى قوله وعلى هذا القياس علم اللسان والنحو والصرف قال
قياس هذه العلوم على علم المعانى بظاهره يقتضى ان يقال فى النحو مثلا ان جماعة
فهموا بسليقتهم اعراب جزئيات كثيره واستخرجوا منها قواعد كليه وظاهر انه غير
ظاهر بل الحق ان معرفة الاعراب الاعراب بالسليقه دون السليقه فان اطفال
العرب العربا حيث يتكلمون ابا بهم وينهون ابان المضاف اليه مثلا مجرور
مجرورا جعلوه مجرورا حيث تكلموا واذا كثر اغلاطهم بالمولدين الذين لا

بلثمون جره اشبه عليهم ذلك فرعالم كحلوه مجورا وكذا الطفل الولي الباشي

وصاره في العجم كثير الالوف كما من لغة الاعراب وشنا من الاعراب مال السكاكي

اعلم ان المعتمس مال السيد محصول ما استدل به الخ اقول شبه ان لا

يكون في هذا المحصول حاصل وفيما افاده من التحيرات والتزيرات

مباحثات ومناقشات منها انا لانم ان مفهوم الصادق هو المتكلم بالخبر

الصادق وكون الصدق والكذب من لوازم افراد الخبر وخواصها لاستلزم

ان يكون كل فرد بعضه احد باحدهما معلوما بانه خبر ولم لا يجوز ان يعرف بعنوان

احدهما بعضه باحدهما معروف من التعريف ان الموصوف خبر ومنها ان غاية

ما لزم لو لزم وسلم ان يكون الخبر معلوما بعض الوجوه ولا استلزم ذلك استغناء

عن التعريف لجواز ان يعرف من التعريف بوجه اخر بل كل ما كتب من التعريف

يلزم ان يكون معلوما قبله بوجه اخر مساوم اقول يمكن توجيه الكلام

في المرام بوجه لا يوجه عليه مثل هذا وذلك بان يقال ان الغرض من التعريف

اما العلم بذات المعرف او معرفته بوجه به يمتاز افراده عن جميع ما عداها

والاحتياج في القسم الاول يكون في صورة لم يكن المعرف معلوما بذاته

ويكون الغرض معرفته بها والاحتياج الى القسم الثاني في صورة لا يكون

المعرف معلوما بوجه يمتاز به افراده عن جميع ما عداها ثم الغرض في هذا

المقام ليس هو التعريف بالوجه الاول وان ذات الخبر ما ذا وانه هل

يحتاج الى القسم الاول من التعريف ام لا بل النزاع في انه هل هو معلوم بوجه

يمتاز به افراده عن جميع ما عداها من المركبات والكلمات وانه هل

يحتاج الى القسم الثاني من التعريف ام لا الا ترى ان المقسم جعل معلوما

افراده بوجه يمتاز عن غيرها دليلا على استغنائه من التعريف ومن البين ان

هذا اوضح دلالة على ان النزاع في هذا الثاني دون الاول وايضا من يحتاج

الى التعريف يعرفه بوجه يمتاز افراده عما عداها لا بذاتياتها فاذا سئل ان الخبر

معلوم بوجه يمتاز افراده عن غيرها فظهر استغناؤه عن التعريف بهذا الوجه

الثاني الذي فيه النزاع ولا تقدح في هذا احتياجه الى الوجه الاول وبهذا

يظهر اندفاع ما اورده السيد وعبر عنه بالسؤال المشهور اذ لا نسلم ان

المشار اليه بها بداهة كونه الخبر ومنها ما يدل على ظاهر قوله وما سوى علمه بالضرورة

الضروري اولى بان يكون ضروريا فانه قد صرح آنفا بان معرفة المضاف من

حيث هو مضاف سوى على معرفة المضاف اليه فلو اضيف معلوم الى

مفهوم نظري والاضافة بديهية كان المضاف من حيث هو مضاف بديهيا

وما سوى عليه نظري وايضا من البين ما هو ضروري وطرفه السابق عليه

نظري ومنها المناقشة الظاهرة على ظاهر قوله اعني قوله مطابقته للواقع فانه لو

كان المأخوذ في حد الخبر هو الصدق المفسر بمطابقة الخبر للواقع والكذب

بعدم مطابقته له كان معرفتها موقوفا على معرفة الخبر مستلزم الدور قال

السكاكي بما يحتمل الصدق والكذب على هذا سؤال مشهور استصعبوه

وهو انه قد يوجد خبر لا يحتمل شيئا منهما وذلك انه اذا قال قائل كل كلام

اليوم كاذب ولم يتكلم بغيره فانه لم يمكن هذا الكلام محتملا شيئا منهما فان

صدقه مستلزم لكذبه وكذا به لصدقه فمن كل منهما يلزم تحم فلا احتمال شيئا منهما

ثم ان كثيرا من العلماء والفضلاء تكلموا في هذا فاني كل جواب والى

وسيدي اب الآباء وسيد اعاظم العلماء والحكماء الف مقالة ونظم رسالة

اورد فيها تلك الاجوبة ورد ها ثم اتى بالجواب الذى عنده هو الصواب
وبعض المعاصرين من اجلة المعاصرين اورد ايرادات باردة واعتراضات
غير واردة وسرد فى الجواب ما هو السديد عن الحق والصواب فلنتقل
اولا خلاصة مقاله الاستاد وبعد تمام كلام افاده اورد ما اورده
المجادل الجليل والمشاغب النبيل سدده على مناهد كلامه وعزال اقدامه
والاهوى على مقاله الاستاد بعبارة منا وتبركا فنقول قال قدس سره
واقاض عليه بعد حمد من عليه تيسر التعبير والصلوة على من هو بعلم الاولين
والاخرين حبر بحور مصر حقير هو عبد ربه الشيرازى شهير قد سئلت عن
المغلطة المشهورة التى كثير فيها عقول الفضلا، ولا يقدر على اقتضاضها
فحول الاذكيا، هى التى اعجب علما، الاعصار واعجز فضلا الامصار
فلنذكر ما افاده العلما، فيها مع ما عليه او لا ثم اصلها بعون الله تعالى فيها
ما قال العلامة التفتازانى اذ اصل الكلام الذى اتكلم به هذا ليس بصادق
ثم نعتقد بالله على قوله ذلك الكلام الذى تكلمت به امس صادق قال صدق
كل من الكلام المذكور والامس يستلزم عدم صدقها وبالعكس قال وهذه مغلطة
كثير فى حلها عقول العقلا، ومخول الاذكيا، ولهذا اسميتها بمغلطة جذر الاصم
ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل وما ملت كثيرا فيما نظمه
الا اقل من القليل وهو ان الصدق والكذب كما يكونان حالا للحكم اى النسبة
الكلامية او السلبية على ما هو اللازم فى جميع القضايا قد يكونان حكما اى محكوما به
محمولا على الشىء بالاشتقاق كما فى قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا استحالة
الا اذا اعتبرا حالين بحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف

ما اذا اعتبرا احدهما حالا بحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا
كما فى قولنا السما، كتت صادق كاذب اوخبرنا كما فى السحصتة التى هى مناط
المغلطة فانا اذا فرضناه كاذبا لم يلزم الا صدق بعضها وهو قولنا هذا الكلام
صادق فتتع الصدق حكما للسحصتة لا حالا بحكمها وانما حال حكمها الكذب
على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الاكاذبة التى هى حكم البعض وحكم السحصتة
التى هى الاصل فلم تكن حالين بحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضنا ها
صادقة وح فلعل المحب يمنع بعض الصدق والكذب الملازمين بنا على
رجوع احدهما الى حكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندى
فى هذه العضلة ترك الجواب وللاعتراف بالعجز عن هذا الاشكال ولما
كان ضعف هذا الجواب ظاهرا لاولى الالباب اعترف المجب كرزوه
عن منهاج الصواب وركنا تفصيل ما عليه مخافة الاطناب ومنها ما فى
شرح الكشف من ان قول القائل كل كلامى فى هذه الساعة كاذب اذا لم تقل
فى الساعة المذكورة سوى هذا الكلام خبر وصدقه مستلزم لكذبه وبالعكس
فلا يكون صادقا ولا كاذبا المجب بانا لا نسلم ان هذا الكلام لو كان كاذبا
يلزم ان يكون بعض افراد كلامه فى هذه الساعة كاذبا اذا لم تقل فى الساعة
المذكورة سوى هذا الكلام خبر وصدقه مستلزم لكذبه وبالعكس فلا يكون صادقا
ولا كاذبا المجب بانا لا نسلم ان هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم ان يكون
بعض افراد كلامه فى هذه الساعة صادقا وهذا لان صدق هذا العنوان
عبارة عن ترتب الكذب على كل فرد فرد من افراد كلامه الموجودة فى هذه
الساعة فيكون صدقه باجتماع صدقه وكذبه ليكون كذبه باستلزام هذا المجموع

ولا يلزم من انتفاء هذا المجموع صدق بعض كلامه في هذه الساعة لجواز ان
وفيه بحث ص يكون انتفاؤه لكذب الكل اذ لو بين السامع الملازمة بالوجه الذي بينه
المحشي متوجه منعها و لان سلم من وجه آخر كان يقول اذا انحصر فرد كلامه
الذي عليه الحكم في قوله كل كلامي في هذه الساعة كاذب فيما هذا الخبر فكذبه
لا محالة يكون لعدم ثبوت محموله وهو كاذب موضوعه وهو قوله كلامي فلا يكون
كلامه كاذبا فاذن لا بد ان يكون صادقا و الا لكان كلامه محقق خال
عن المطابقة وعدم المطابقة وهو تهكم ومنها ما في شرح القسطاس من تجويز
احدهما مازيفه وهو انا نختار انه كاذب قوله نصدق تهكم بعض افراد كلامه
صادق قلنا لا نسلم بل يلزم بعض افراد كلامه ليس بكاذب ويكون هذا البعض
سوى البعض المعدوم مصدقا عليه ذلك البعض انه ليس بكاذب ولا نصدق انه
صادق لانتفاء موضوعه وهذا ليس شيئا لا بتنائه على كون المعدوم كلاما وليس
لنا بما ارتضاه وهو ان المخبر عنه انما يتعين بارادة الخبر فان اراد بقوله
كل كلامي عن هذا الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب وان اراد هذا
الكلام وعين فكانه تكلم بهذا الكلام وقال ما انا كاذب حاز ان اراد دخول
هذا الكلام في هذا الحكم يكون المحمول وهو كاذب مخبرا به ويكون المخبر به
بهذا الكلام مخبرا عنه فقد جمع من هذا الكلام خبرين كل منهما متعلق بالآخر وفيه
بحث اما اولا فلان المخبر عنه يتعين بالعنوان لا بارادة المخبر فما هو فرد العنوان
في نفس الامر يقع الاخبار عنه و لا تتوقف ذلك على ارادة المخبر مثلا واذا
قيل كل شيء كذا يصدق هذا الحكم على كل ما هو فرد الشيء في نفس الامر فلا تختص بما
يريد المخبر دخوله في الحكم واما ثانيا فلان ما ذكره المحشي من ان هناك خبرين

طامر الناد وعلى تقدير تسليمه لا يجيء به مادة الاشكال ومنها ما نقله ابن المطهر
الحلي عن بعض المحققين من ان الصدق و الكذب انما يوجد في كل خبر عاد المخبر
عنه حتى يحصل المطابقة وعدمها واما اذا لم يتصور مطابقة وعدمها
بفقد الملكة بل بعدم السلب فان ذلك الخبر يصدق عليه انه ليس بصدق ولا كذب
و لا يلزم من سلب احدهما ثبوت الآخر فالغلط من سوء اعتبار المحمل حال
واقول الحق ان الغلط من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى
كلامه وفيه بحث اذ المطابقة المعتبرة في الخبر مع المخبر عنه لا يوجب ان
يكون المخبر عنه غير الخبر وذلك لانها عبارة عن تهكم ما يدل عليه الخبر من
الاتحاد او ما يجري مجراه بين الطرفين في نفس الامر سواء كان الخبر نفس
المخبر عنه كما في قولك الذي فيها الكلام رودا خلافه كقولك كل خبر مركب او
خارجا عنه ومنها ما نقل عن العلامة الشريف الجرجاني انه قال لا يصح
ان الاشارة الى الشيء لا يمكن ان يدخل في الاشارة بعينها فلا يكون
هذا من افراد نفسه وهذا تهكم الشبهة وفيه بحث لانه ان اراد بقوله
فلا يكون هذا من افراد نفسه ان هذا الخبر لا يكون من افراد نفس هذا الخبر
فهم لكن ليس الحكم على افراد هذا الخبر حتى اذا لم يكن هذا الخبر من افراد نفسه
لم يدخل في الحكم وان اراد انه ليس من افراد موضوعه فمع ضرورة انحصار
فرد موضوعه فيه و لا يلزم من ذلك ان يدخل الاشارة في نفس هذه الاشارة
اذ لا يجب على الحاكم بالخبر ان يشير الى فرد موضوعه فانه يحكم على العنوان ان
حكما يسري منه الى فرد الموضوع من غير ان يكون له شعور بذلك السريان
كما هو في موضعه ومنها ما كتب ان يكون في جواب الطائي حين كتب

ايها الاسفار عن هذا الاسكال الاول لانكم انه اما ان يكون كلامه في هذه الساعة
كاذبا او صادقا والصحيح فان قيل هذا خبر وكل خبر لابد منها اذ بذلك يتحقق التركيب
الخبري عن باقي الاركان قلنا لانم ان امتناعه عن عزمه بذلك بل بانه يحتمل ان
يحكم عليه بانه صادق او كاذب والحكم بذلك لا ينافي ان لا يكون صادقا ولا كاذبا
وليس من شرط الحكم المذكور ان يكون صادقا او كاذبا فان قيل ان احتمال الحكم بانه صادق
او كاذب لا ينافي ان يكون في نفسه احد هما فلو اقتضى ذلك ان لا يكون هذا الخبر
صادقا ولا كاذبا لاقتضى ان يكون شيء من الاخبار صادقا ولا كاذبا لان
الكل في ذلك سواء قلنا لو استدل بعدم خلو الخبر عن الصدق والكذب بما ذكره المجيب
يرد عليه ما اورده وللمستدل ان يستدل عليه بانا نظر في هذا الخبر الموجود المتحقق
او ان معقولان حكم بالاتحاد منهما فان كنا في نفس الامر كان الحكم
صادقا والا كان كاذبا لا يمكن الخلو عن الاتحاد وعدمه فانهما نقيضان ولا
تمشي الجوابين المذكورين منها ما اختار بعض الناس من انا نزاما هذا من
ان قول القائل كلامي اليوم كاذب انما يكون صادقا او كاذبا لو كان خبرا
وليس كذلك اذ ليس في كلامي اشارة الى فرد هذا المفهوم ولم يجعل آلة ملاحظة
فرده اذ لا فرد له سوى كلامي كاذب ولا يمكن ان يجعل القائل قوله كلامي
اشارة اليه وآلة ملاحظته كما لا يمكن ان يقول هذا الكلام واراد الاشارة
الى نفس هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلان كون الكلام خبرا لا يتوقف
على ان يكون في موضوعه اشارة الى الفرد بل قد يكون موضوعه مما لا فرد
له اصلا كقولك اللاشيء كاذب وقد يكون له فرد لم يكن اليه اشارة
كالقضايا الطبيعية التي يكون موضوعاتها افرادا وامانا فلان

جعل العنوان آلة لملاحظة فرده ان يحكم على العنوان نفسه حكما يتعدى الى فرده
بواسطة انطباقه عليه بحسب نفس الامر حتى يكون المدرك بالذات هو العنوان
فقط كما هو في موضعه لا ان يلحظ خصوصية الفرد حين ملاحظة العنوان
حتى يكون مناك مدركان بالذات فلا يحتاج الحاكم الى ان يلحظ خصوصية
الفرد من العنوان حتى قيل انه لا تقدر على ذلك واما ما قلنا فلانا نعلم
بالضرورة انا نقدر على ان نخبر عن اي لفظ شئنا بانه كاذب سواء كان مهملا
او مستعملا كان لمعناه فرد اذا لم يمكن واستشنا كلام القائل في ذلك الحكم من
سائر الالفاظ لحكم ظاهر وما ذكرتم بانه غير مسموع فيقال قد قرر الجواب
على الوجه الذي اردتم واورد عليه ما لا يرد على ذلك الجواب اصلا و
تقريره على وجهين ان حصة الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية لا يتحقق
الخبر وقول القائل كلامي اليوم كاذب اذا جعل اشارة الى نفس ذلك
الكلام لا يكون تلك النسبة التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية
اصلا ولم يشر بها الى خارج بالمطابقة ولا يكون خبرا حصة الا ترى ان
قائلا لو قال كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس ذلك الكلام لم يكن خبرا بل ربما
نسبه العقلاء الى ما يكره من هذا التقرير كلام المجيب ومن ان هذا ما ذكره اذ
حاصل هذا التقرير منع كون هذا الكلام على هذا الوجه خبرا لانا نقول
حكاية عن النسبة الخا الا انه ليس في كلامي اشارة الى فرده وفيه
بحث اذ لانم ان حصة الخبر هي الحكاية عن النسبة الخارجية اذ قد عرفت
ان ليس من طرفي الحملية الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لا تحادهما
مناك ولو سلم ان حصة الحكاية عن النسبة الخارجية فلا نسلم ان

لهذا الخبر طرفين احدهما قوله كلامي والثاني كاذب فلم لا يجوز ان يحكي
عن النسبة بينهما قوله كلامي اليوم كاذب اذ اجعل اشارة الى نفس
هذا الكلام لا يكون تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية
اقول ان اراد بجعله اشارة الى نفس ذلك الكلام ان يجعل كلامي
هو العنوان اشاره اليه فحاصل الجواب يرجع الى الوجه الذي قرره
المجيب ويرد عليه جميع ما اورده وان اراد ان يجعل جميع قوله كلامي كاذب
اشاره الى نفس ذلك الكلام الذي هو فرد موضوعه فانا يلزم ذلك لو
وجب ان يكون جميع العضه اشاره الى فرد موضوعها وفساد ذلك اجلى
من ان يخفى وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه ليتبين حاله ولما لا يلزم
في الخبر ان يشير المخبر الى فرد موضوعه اصلا فيحاكيه على منوال قوله كلامي
هذا صادق يكون خارجا عن قانون الاسعافة هذا ما وصل الى في حل
هذا الاشكال ولا تصفو شئ منها عن شوب الاختلال قال الاستاد
دام ظله وانا اقول وبالله التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق
اعلم ان كل واحد من الصدق والكذب يستدعي تحقق خبر يوصف به فاذا تحقق ذلك الخبر

انتهى الكلام في هذا المقام

وكتب ذلك

الاثم ابن [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

غياث الورى نسالك فقه اصول فقه يرشدنا الى شارع الشريعة الحقة التي اتى به
سيدنا وسندنا صدر الدين محمد سيد العالمين لازال ناصر شرعه منصورا و
لواءه بالفتح منشورا وبعد فان الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور
يقول ان الشرح المشهور بمختصر الاصول قد تلقاه الاصول بالقبول وطار به
الى الاقطار الابور والقبول فكثر فيه مباحثات الطلاب وتداول بين الاصحاب
وعلى بعض الاعلام من اصحاب الكلام حواش فيها مواخذات على المسيد
العلم الشريف في هذا المرام وقد اشتهر بان له نهاية الكلام تشم ان الى وسيدي
اب الاب، وسيد اعاظم العلماء، افاد محاكمات لرد تلك المواخذات وبعض الناس
ممن يرد ستر الحق بالوسواس مظهر اسم الجلال مظهر سوء المقال اخذ في الاخذ و
الاشحال اذ انه عامله شيطان الخيال والقاه في الرد والانكار اذ ازاحم واوهمه
الزلل والاختلال وانى لا بانه اصول يتاتى بها الوصول الى مقاصد الاصول
اتيك بخبر او تيس يشرق به انوار ويطلعك على اسرار مستوره بعد وراء الاستار
فاقول وبالله التوفيق ولا يليه ازمة التحقيق قوله الحمد لله قال السيد
اردف البسملة بالتحميد في مفتتح الكلام اقتداء بما ورد في الاخبار واقتداء بطريقة
الاخيار واداء لبعض حقوق ما استغرقه من ضروب الاحسان التي من جملتها
التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشان فيها للمتعلمين على انتهاج منهاج سنه

واتباع مدارج سننه انتهى واشار الى جميع الوجوه المشهورة المذكورة في
وجه ايراد الحمد في العوائح واقول ليس شيء منها بشيء وفي كل وجه
خدش كل بوجه واقبح الوجوه وجه من جعله شكر النعمة المصنف فانه اما فاسد
او مفسد لوجوه مما شله وذلك ان التحميد اما متقدم كما هو الظاهر او متاخر على
ما الزمه هذا القائل وظاهر انه يلزم على الاول الدور وعلى الثاني اثبات
ولعل السيد لزيادة التوفيق زاد الوصيي وفيه ما فيه بعد ولو بدل الوصيين
لكان اكمن تشم ان السيد في الحواشي السابقة قال افتتح الكلام باسم الملك
العلام امتثالا لما ورد في الاخبار وسلوكا لطريقة العلماء الاخيار من التبرك
باسم الله ذي البركات عند الشروع في مضاء المهمات وارفده بالتحميد له الكريم
المنان اداء لبعض ما عليه من شكر ما استغرقته من ضروب الاحسان التي من
جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب العظيم الشان واقول ظاهر ان
موارد الايراد في الحاشية السابقة اقل وليس في الاخبار اخبار عن الاردف
ولا يلزم ان ما استدل بها يدل عليه ظاهر عبارته من الاردف ويمكن
ان يتكلف بوجه متكلف للخ عن وجوه من الكلف وفي الاقتداء بالطريقة فوائد
وخروج عن الطريقة المتعارفة ولعله اراد بحق الاحسان شكره على ما يشعر
عليه الحاشية السابقة وفيه ما فيه كما لا يخفى على النبيه ثم كون الاردف بالتحميد
شكرا عرفيا ولا معنى فانه يتبين ان هذا التحميد المورد المكتوب في الكتاب
ليس بشكر عرفي ولم يعين انه شكر لغوي على ان الاردف بالتحميد غير التحميد
ثم حمل عدني بعض حواشيه على حواشيه ان اردف اشارة الى وجه الابتداء
بالبسملة وفيه ما لا يخفى على النبيه فان دلالة ظاهر العبارة ظاهرة على ان طريقة

الاخبار ارداف ولم يظهر منها الابتداء اللهم الا ان يقال انه معلوم بوجه آخر
غير هذه العبارة ان طريقه الاخبار الابتداء ثم الارداف ولا يذهب عليك
ان جعل الاقتدار من غير صرف وجها للابتداء على ما مثل عنه محتاج الى تكلف ثم انه
ظاهر انه شرط ظاهر عبارة الكاشية اما تبعه ان التسمية للتبرك والمشهور على خلافه
غيره الا ان تكلف قوله وقد دل بلامي التوقف والتخصيص على اختصاص
الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها كتفيتها على قاعدة اهل الحق اقول
كان يخطر ببالي حينا انه كان لا يخ عن مغالطة فان لام الاختصاص للتعلق ولا يفيد
التخصيص لغة ولا عرفا وقد ذكرت هذا الهذا المنتحل قبل هذا بسنين كانها مائتين
وقال في حل الجواب ان الاصحاب لما اراد وا افادة معنى اعم من التعلق
الملكي كما تقال الفضة لزيد والتعلق بنحو آخر كما تقال السيوف للنوبي عبروا عنه
بالاختصاص ونحوه. لام التخصيص قلت لا اعرف فائدة لهذه التسمية اذا لم يكن
عند النحاة والتخصيص ثم بعد مباحثات لا فائدة في نقلها اعترف اخيرا بورود
الايراد فقال ليس غرضي جواب هذا السوال فانه وارد بل استقصاء الكلام
بما يمكن ان يقال في المرام قلت ان كلامك هذا لا عند الا اظهار منشا الاستياء
فقال حبذا انك ثم راست في هذا الايام انه اشكل ما ذكرت له من الكلام
وشوشه بما يوسوس به الانام من الاوهام فقال اطبق شراح الكشاف
وغيرهم ممن تكلم على ذلك ولي فيه بحث لان الحق ان اللام انما يدل على الاختصاص
بمعنى التعلق الخاص لا بمعنى الانحصار وانهم لما اراد وا ان يجمعوا بين تعلق
الملكية التي بين المال وزيد مثلا والتعلق الذي بين السيوف والنوبي في
بعضها فان مدلول اللام اعم عبروا عنه بالاختصاص ليعم التمليك ونحوه

الى الملكي وغيره ولم يريدوا به الانحصار يدل على ذلك انهم لم يعدوه من طرق
الحصر كما عدوا سائر الحروف المشعرة بالقصر منها وان قولك المال لزيد
لو كان دالا على قصر المال على زيد لكان قولك ما المال الا لزيد مفيدا لكثير المال
في صفقة الانحصار في زيد لا حصر المال في زيد لحصول هذا المعنى قبل ورود
ما والا ولكان قولك لله الحمد مفيدا لقصر الحمد على الاختصاص بالله لا قصره
على الله تعالى لان قولك الحمد لله لما كان دالا على اختصاص الحمد به بمعنى كونه مقصورا
عليه تع لم يمكن تقديم الظرف مفيدا لهذا الاختصاص الحاصل بدونه بل لقصر
ذلك الاختصاص على المبتدا. والالزم مشكيت لا وصاحب الكشاف
نفسه قد قال في سورة الفاتحة قدم الظرفان في قوله تعالى له الملك وله الحمد
ليدل تقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله عز وجل وهذا صريح في ان
هذا الحصر لم يكن بدون التقديم اذ لو كان حاصلا بدونه لم يكن التقديم مفيدا
لهذا الحصر لكونه حينئذ لغوا لا كجزء الكلام لاشتماله على اللام بل كان مفيدا
لقصر ما على هذا الانحصار وذلك ليس مقصودا قطعا مع انه خلاف ما صرح
اقول ان بحثه اشكل مني ومالي من الكلام تمام وما اضاف اليه هذا
المشكل فاسد مختل وقوله انهم لما اراد وا الى قوله وعبروا عنه بالاختصاص
اشاره الى ما تقدم عنه مباحثة ويرد عليه ما اورده عليه على الزمخشري وقوله
وتسموه الخ زوايد زادها في هذه الحاشية الجديدة وهي ليست بجيدة ولا سديدة
اما اولا فلان نقله من التعليم سقيم غير مطابق ان اراد تعليما مقتضى تخصيص
الاختصاص واختاره. والا فلا سقمه واما ثانيا فلان ما اشار اليه من الدليل
عليل بوجوه منها انه لا يفيد الا اذا كان الغرض حصر طرق القصر وذلك ع

واما ثالث فلان الملازمة المدلول عليها بقوله وان قولك المال لزيد لو كان دالا
على قصر المال على زيد كان قولك ما المال الا لزيد مفيد القصر المال في صيغة
الانحصار ممنوعة ودليلها اسانيذكره ولم لا يجوز ان يكون ما كيد اللحصر المستفاد من
اللام واما رابعا فلان قول صاحب الكشاف قدم ليدل على الاختصاص لا
يدل على ان الاختصاص لا يفهم الا من التقديم ولم لا يجوز ان يكون مفهوما منه
ومن التقديم ايضا ما كيدا وتنفيصا واما خامسا فلان قوله وهذا صريح ممنوع
واما سادسا فلان قوله حاصله بدونه لم يكن التقديم مفيدا ع ان اراد
مطلق الافاده وسيجب انه تم ان اراد افاده جديدة لم يكن معلوما لكنه
غير مفيد حيث لم يكن فيما افاده الكشاف ما يفيد هذا واما سابعا فلان
عبارة الكشاف الدلالة لا الافاده فلا ينفعه كون المتبادر من الافادة
الجديدة على ان امثال هذا البادر لا نفعه ولو لم يكن الدال على التاكيد والا
لكان مهملا ولم يقل به احد واما ثامنا فلانه يمكن ان يقال ان لام الاختصاص
وان لم يدل لغة ولا عرفا فانما على التخصيص الا انه ربما خصه العرف الخاص
بالتخصيص وفي قولهم المال لزيد والسرج للفرس اريد المال والسرج المعين
المخصوص واللام يفيد تخصيص هذا المخصوص فيكون لام التمليك للعهد
واذا كان للجنس كان مدلول اللامين اختصاص الجنس وبهذا يظهر
توجيه وجه الكلام السيد وجواب عما اوجهناه عليه اولا بوجه ورد طارد
عليه هذا المشغل بوجوه فالك السيد على قاعدة اصل الحق اعترض عليه
المولى الفاضل على الطوسي فقال وفيه بحث لانه ان اراد ان لا مستحق الا آ
واحقيته للحمد سواء لان كل جميل يصلح متعلقا للحمد اما له او منه فلا يحتاج الى التعهد

بقوله على قاعدة اصل الحق احترازا عن قاعدة اصل الاعتزال لانهم ايضا
قائلون بمثل ذلك لما قال صاحب الكشاف في سورة الفاتحة قدم الظرفان
ليدل تقديمهما على اختصاص الحمد لله عز وجل لان اصول النعم وفروعها منه
واما محمد غيره فاعتدادا بان نعمة الله جرت على يده وان اراد ان اطلاق
لفظ الحمد فما تعلق به تعم حقيقة وفيما يتعلق بغيره مجاز على قاعدة اصل الحق
لان افعال العباد مخلوقة لله تع عندهم لا عند المعتزلة فهو محل نظر لانه لا
قائل بان مثل حمدت زيدا على انعامه او على علمه مجاز وتعريف الحمد على
ما هو المشهور تع الكلي صادق عليه فاختصاص جنس الحمد بالله تع على
قاعدة اصل الحق انما هو على التاويل لا على التحقيق كما انه على قاعدة الاعتزال
ايضا كذلك غاية ان التاويل على قاعدتنا اقرب منه على قاعدتهم وفرق
آخر هو انه يجوز على قاعدتنا لا على قاعدتهم ان يجد الله تع حقيقة على كل
جميل اختياري وان كان من العبد باعتبار انه خالق له كما انه يجوز ان
يجد العباد باعتبار انه كاسب له لكن هذا لا يستلزم انحصار جنس الحمد و
جميع افراده فيه تع حقيقة انتهى كلامه وافاد الاستاد قدس سره
فقال اقول على قاعدة اصل الحق كل جميل يصلح لان تعلق به الحمد
صادر عن الله تع ابتدا، من غير ان يكون لغيره تع مدخل في حصوله
بوجه من الوجوه فلا يصح ان يحمد شيء من الامور الجميلة غيره تع بالحقيقة
على ملك القاعدة فبعض الحمد به تع كشفا عليها واما على قاعدة الاعتزال
فبعض الامور الجميلة صادرة عن العبد بناء على ان افعال العباد مخلوقة
لهم عليها فيصح ان يحمد بذلك الجميل فاعله ولا يختص الحمد به تع حتى لو اد عى

المعتمد لملك القاعدة اختصاص الحمد بنفع كان مذاعنه اخصاصا ادعائيا
لا كهنا بخلاف قاعدة اصل الحق فان اختصاص الحمد بنفع عليها كحيوي لا ادعائي
والى هذا اشار العلامة بقوله لاختصاص المحامد كلها كحقيقيا على قاعدة اصل
الحق فالمراد بالاختصاص التحقيقي ما يقابل الاختصاص الادعائي وقع سقط
ما ذكره المحشي كما افاده واما قوله كل جميل يصلح متعلقا للحمد اما له او منه
فلا يقتضي ان لا يحمد بالجميل عنه بل غاية ما يقتضيه ان يصح حمده بكل جميل
وان هذا من ذاك فتامل هذا ما افاده وهذا المنحل اشكله وحرفه وغيره
وعبر عنه بعبارة اقوى وزاد فيه ما فيه بحث فقال اقول قاعدة
الاعتزال هي ان العبد يخلق باختياره افعاله الجميلة وانه يستحق بذلك الثواب
على الله تع ولا شك ان هذا ينافي انحصار استحقاق الحمد حقيقة في الله تع بل
العبد عندهم مستحق بالحقيقة للحمد واما كلام صاحب الكشاف في هذا الموضع
فينافي بظاهره ملك القاعدة ولذلك شنع عليه بعض العلماء بانه قد انطقه
الله بالحق فرجع الى ما كان فارا عنه وقد تكلف بعضهم لوجه تاويل يأتي
جميع المنع اليه تع باعتبار ان الاقدار والمكنة منه لانه من حيث انه مخلوق
له تعالى شانه في ملك القاعدة كما ذكره سيدنا وشيخنا في مواضع من كتبه فلا عبار
على يقينه هنا قاعدة اصل الحق احترازا عن قاعدة الاعتزال فما سيأتي انه
لا يتم على ملك القاعدة وقول صاحب الكشاف بما قال به هنا ان لم يأول كان
مخالفا منه للقاعدة ولا يدل على تمامه على ملك القاعدة اصلا اقول
جواب الاعتراض تم سوضيح انه لا مستحق للحمد الا الحق على قاعدة من عبر عنه بأهل
الحق على ما افاده الاستاد المحقق قدس سره لا بان يذكر انه على قاعدة الاعتزال

مستحق عنده من غير زيادة وبيان عدم استحقاق الغير على ملك القاعدة على ما مر
وهذا المنحل فهو في اشكاله قاصر مقصرا ما اولا فلا ان ما سرده لا يفي بافادة
المقصد اذ المقصد ان العبد باختياره يفعل افعالا يوجب استحقاق الحمد وقاعدة
الاعتزال على ما تقل ان العبد يفعل افعالا باختياره وليس فيها ان كل
فعل يظهر من عبد فهو باختياره فان السفاهة والتهمة من افعاله الظاهرة و
ليس شيء منها باختيار وافعال المجبور يفعل افعالا بغير اختيار ولو سلم ان من
قاعدة الاعتزال ان من الافعال الجميلة ما يكون باختيار العبد فلا نم ان كل
جميل باختياره مما يوجب استحقاق الحمد ولو سلم انه يوجب استحقاق الثواب
مع ظهور المنع فلا نم ان استحقاق الثواب مستلزم لاستحقاق الحمد فكون العبد
فاعلا لبعض الافعال على ما سوقاعدة الاعتزال غير مستلزم لان يكون مستحقا
للحمد وكذا كونه فاعلا لفعل جميل باختياره فان فاعل الفعل الجميل باختياره كثيرا
ما لا يستحق الحمد ولا الثواب كالسفاه ودافع الجراد والعلي والكشف والحكة
والعقرب وذلك ان في كتاب الحيوان مسطورا مشهورا ان في البراري الخالية
عن الماء طيرا تيال له السقا حيث يوجد عطشان استقط العطش قواه
من انسان او غيره من حيوان طار الى موضع وحدفه الماء فحفظ في حوصلته
واتى به الى العطشان وصبه في حلقه مرة او مرات حتى زال عطشه وانتعش
والطائر الدافع للجراد معروف مشهور والعلي باختياره يمص ويمتص الدم
الفاسد من عضو العليل فيصح والكشف ينفخ في فم المخنوق فيزول خناقه والحكة
قد يلسع المحذوم فيبرا وفي العلامة الشيرازي في شرحه للكليات القانون انه
كان له بهرام فلسعته عقرب فبرا وظاهر ان هذه وما لها من النظائر الكثيرة

والامثال افعال جميلة حسنة على قاعدة الاعتزال وراى المعتزلة الذاهبين الى ان
الجميل هو الحسن والقبيح عقلان لاشرعان وايضا قد تفعل العبد باختيار فعلا
جميلا يتوسل به الى غير جميل فتمح مذموم شرعا وعقلا ولا نم انه بهذا السبب يثابا
ويحمد او يضاف الى فاعله التي سطب وسترين للفحشاء فعلها هذه اما مستحسنة
العقل ويحكم بانه احسن من الفحش بوبخ وزثاثة وبي فعلها لا يستحق الحمد ولا الثواب
ويكون الجميل عندهم هو الحسن والحاكم بالحسن هو العقل دون الشرع لانم ان كل جميل
عندهم وان كان بالاختيار موجب لاستحقاق الحمد في الشرع واما الاول وهو ان
كون العبد فاعلا بعض الافعال بالاختيار على ما هو قاعدة الاعتزال غير مستلزم
لان تكون مستحقا للحمد فظاهر لجواز ان يكون له فعل اختياري لا يوجب استحقاق الحمد
كالحيوانات البهم والشطان ومن لم يكن له فعل يستحق الحمد من الانسان ثم ان
الذي احترز به السيد على ما صرح به في حواشيه من قاعدة الاعتزال انما هو قاعدة
خلق الافعال لا استحقاق الثواب واستحقاق الحمد فانها ليسا من قاعدتهم
والمشهور عند الجمهور ان قاعدتهم لا نافيها بحسب الظاهر ومما على قاعدتهم اظهر
بخلاف قاعدة الاشاعرة فانها عليها مشكل لانها مستلزم لها واستلزام
استحقاق الثواب لاستحقاق الحمد على ما يشعر به كلامه ع ايضا ثم ان كلامه
يشعر تارة بان قاعدة الاعتزال هي قاعدة خلق الافعال واخرى بانها استحقاق
الثواب واخرى بانه استحقاق الحمد واما ثانيا فلانه لا نم الا اذا ثبت
ان الحمد لا يكون الا لما على بتفضل وسوغ بل الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم
والتبجيل ولا نم امتناع وصف العبد بالجميل اذا لم يكن فاعلا قال قلت
الجميل المحمود به وان لم يلزم ان يكون اختياريا لكنه يجب ان يكون الحمد على محمود عليه

اختياري ولذلك لا يحمد الا المختار فلا يتاتى حمدت اللؤلؤ قلت الاختياري اعم
وهو شامل ما يفعله الفاعل المختار باختياره وما يختاره بالكسب فيفعله غيره
فان الاختياري ما تعلق به اختيار موله في الآخر كسبا او ايجادا او فعلا
نحو انه جاز زنا وجوزنا يظهر وجه توجيه اعتراض معترض على السيد بوجه وجواب وارد
على ما اورده هذا المورد المشكل بوجوه واعتراضه على الكشاف ساقط غير وارد
فانه لعله اراد الحمد اللغوي وادعى ان النعم كلها من الله تعم وهو مولها وكون
العبد فاعلا لفعل على رايه لا ينافي هذا وما يويد ما ذكرنا تاييد اظهار اقوله
لان اصول النعم الخ ولا يخفى انه لا يتاتى توجيه كلام السيد بهذا وما معنى ان تنبيه
له انه يمكن توجيه جواب الاستاد بوجه لا يتوجه عليه ما اوجهناه تنقض له فانه مع
وضوحه لا يخفى عن دقة وسنشير الى هذا اشارة تام قال هذا المشكل ثم في نظر
في الشق الثاني نظر لان الحمد لما كان مختصا بالجميل الاختياري ولا اختيار للعبد
تع بنا على قاعدة اهل الحق فيلزم اختصاص الحمد به تع بالتحقيق قطعا فيلزم
ان يكون اطلاق الحمد له حق غيره تع مجازا فقوله لا قائل بان مثل حمدت زيدا
على انعامه او علمه مجاز محل نظر وقوله بعرف الحمد على ما هو المشهور في الكتب
صادق عليه ع اما الحمد اللغوي فلان المحمود عليه يجب ان يكون صادرا
بالاختيار عن المحمود واما الحمد العرفي وهو الاقرب الى الايراد فمنا
لجليل صاحب الكشاف اختصاصه بكون اصول النعم وفروعها منه فلانه لا
نسلم بالحقيقة الا هو والاستاد الممكنات اليه تع استنادا مبنيا على القاعدة
فان قلت الاشعري لا ينكر ان اسناد الافعال المكتسبة للعبد كالصلوة
والحج وغيرها اليه حقيقة وان قال بانها مخلوقة له تع فالعبد عنده منعم بالحقيقة

اورد لا يتم على ما ذكرنا من ان اطلاق المنعم وارد
وما يجب ان الاشعري لا يقول بان العبد منعم حقيقة
لان اطلاق المنعم على الله تعالى بالحقيقة
انما هو لكونه خالقا لا يتم على ما ذكرنا
لان الاشعري لا يقول بان العبد خالق
بالحقيقة

وان كان انعامه مخلوقا سبحانه كما انه اسود بالحقيقة وان كان سوادا مخلوقا تع
قلت ثم ان اطلاق المصلي والحاج واشتقاقها عليه حقيقة عندنا لكن لا يطلق
على الصلوة والحج انها فعلان اختياريان للعبد حقيقة بل يسلب الاختيار عنه
واما المنع فلانه انما عندنا يطلق حقيقة على العبد لان الظاهر ان المنع هو مصدر
المنعم بالاختيار ومن قاعدة سلب الاختيار عن عندنا تم والحاصل ان نسبة
بعض الافعال الى العبد حقيقة عندنا لا نسبة كلها اذ الافعال التي يعتبر فيها
الاختيار او الباشر مسلوب عنه حقيقة قطعا لا يرى انه لا يطلق على العبد انه
موثر حقيقة بزاد يمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان عرف اللغة جرى في
معظم الافعال باسناده الى المكتسب فيها ولذلك كان اطلاق المصلي
واشتقاقه على العبد حقيقة عرفية ولكن المعتزلة انما هو الاختيار لا الاكتساب
فلا يلزم ان يكون اطلاق الحامد على ما يتعلق بالعبد حقيقة وفي قوله يجوز على
قاعدتنا لا على قاعدتهم الخ بحث لانه ان اراد انه يجوز حمده تع على نفس
ذلك الجميل فمم لان المحمود عليه يجب كونه نفس الفعل الاختياري للمحمود ضرورة
ان الجميل في قولهم على الجميل الاختياري صفة للفعل كيف لا والمحمود عليه
يجب ان يكون وصفا للمحمود وذلك الجميل القائم بالعبد كالصلوة مثلا
ليس نفس الفعل الاختياري له تع بل ليس وصفا له تع اصلا نعم هو متعلق
لفعله تع فانه مخلوق له وفعله سبحانه لا تع وان اراد انه يجوز حمد على
خلقه فكذا يجوز عندهم حمده تع على الاقرار عليه والتمكين منه فلا فرق بين القاعدتين
مما قوله انه بكلمة لم يزن بين الاخبار مطلقا واختيار فاعل
فعل يفعله بذلك الاختيار فان الاول اعم وهو شامل للاختيار الكسبي

والفعلي والثاني مختص بالثاني وليس الاخبار بفعل مفعوله ولا اختياريا لغيره
على قاعدة اهل الحق تم بل غايته ما لزم من ملك القاعدة ان لا يكون لغيره فعل
وكذا قوله حينئذ لزم اختصاص الحمد به بالحقيقة غير لما اشير اليه ولان توفيق الحمد
كثيرا ما يصدق في عرفنا على ما اشار اليه المعترض بقوله لو قائل بان مثل حمدت
زيدا على انعامه او عليه مجاز وتوقف الحمد على ما هو المشهور من الكتب صادق
عليه والمنع مكابرة غير مسموعة والكلمات التي استندنا بها بقي مقدوحة
اما الذي اورده في الحمد اللغوي فلان الذي قرروه وهو المشهور عند الجمهور
ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا وهو اعم فيشتمل الصادر عنه بالاختيار
وغيره كما اشرنا اليه غرة فضوله لان المحمود عليه يجب ان يكون صادرا
بالاختيار عن المحمود بقي واما الذي اورده في العرفي فلا سمنه بل لوكله
ويتوقر اعتراض المعترض فان اصول النعم وفروعها اذا كان منه تع وله
كان المنعم بالكفيه سواء تع وحده على قاعدة الاعتزال فاذا كان ذلك
كذلك على قاعدته الاشاعرة لم يكن فرق بين القاعدتين وبهذا يظهر الاعتراض
وان لم يكن كذلك انعكس الامر وكان كحقيقا على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة
الذي عبر عنهم بما مثل الخ تم الذي اورده في الجواب المضنون بقوله قلت
لا سمنه ولكن لقائل ما سلمه وقوله لكن لا يطلق على الصلوة والحج انهما فعلان
اختياريان للعبد حقيقة ممنوع بقي ان اراد انه لا يطلق عليهما انهما فعلان منسوبان
الى العبد والعبد اختارهما واراد مع هذا انه كذلك ان اراد انه
لا يطلق عليهما انهما فعلان صادران عن العبد باختياره لكن لا سمنه
وذلك مما مر غير مرة ولان المعتزلة انما فاعلون معترفون بان الصلوة

النعم وفروعها منع تع خلافا فى هذا من القاعدتين وبهذا يتم اعتراض المعترض
ثم قوله ومن قاعدته سلب الاحسان عن غيره وقوله اذ الافعال مع تباينها
يؤيد ما قررناه ولما توهم ثم ان وجه الثانى ايضا غير وجيه وما سرده فيه لا
يدفع اعتراض المعترض اذ على قاعدته الاعراض المضر النعم كلها من الله تع
على ما صرح به فلم يكن من القاعدتين نفع بهذا ايضا فرق وبهذا يتم الاعتراض
ثم فى قوله وفى قوله لكونه اجل بحث بحث بل الكلام منها ان يرد به نفى
الارادة صح فكانه عدل عن قوله باعتبار انه نفع حاليا له ومنها ان حكمه
بعدم الفرق حكم وفرق بين من الاوين قال — والله المنزه عن صفات
الكمال اقول الاستاذ قدس سره وجه الانتهاء ان لفظ الله قد وضع للذات
المستجمع لجميع صفات الكمال فدل على اتصاف الذات بصفات الكمال
اجمالا فان قلت ان كان لفظ الله موضوعا لهذا المعنى فكان صفة لا اسما لاصدق
٢ انه يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وهو استجماع جميع صفات الكمال
قلت انما يلزم كونه صفة لو كفى فى كون اللفظ صفة الدلالة على الذات المبهمة باعتبار
المعنى المعين وليس كذلك والا يلزم ان يكون اسماء الله كلها صفات بل لابد
فى الصفة مع تلك الدلالة من اوا خواعتبره المحققون وهو صحة وقوعه صفة
لغير الاسماء المبهمة قال الزمخشرى فان قلت الاسم هو ام صفة قلت
بل اسم غير صفة الا ترى لصفة ولا تصف به غيره بهذا الكلام وهو مؤيد لما ذكرنا
هذا تمام ما افاده الاستاذ قدس سره اقول ظاهرا نه رد على ظاهره حاشيه
ظاهرة هى انه كوز ان لا يكون الموضوع له هو الذات المستجمع لتلك الصفات باعتبارها
حتى يكون الاتصاف والجامعة معتبرة فى الموضوع له دخلا فى مفهوم اللفظ

بل يكون الذات وحدها موضوعا لها ومن اوصاف الذات الموضوع لها
وحدها انها جامعة لها فيكون الجامعية والاتصاف خارجا عن المفهوم الموضوع
له وعلى هذا لا يلزم ان يكون لفظ الله الدال على الذات وحدها صفة بل يكون
اسما علما او بمنزلة علم على اختلاف من الاعلام ولعل الاستاذ قدس سره ما اعتبر
هذا الاحتمال اولا لما انه ح لا يظهر للاتيان الموصى اليه توجه عطف اليه وثانيا لما
ان الذات وحدها من غير صفة غير معلومة فكيف يوضع لها لفظ او يفهم من لفظ
فان قلت كوز ان يوضع لفظ بازاء ذات لها اوصاف مخصوصة بحيث
لم تكن الاتصاف داخلا فى المفهوم والموضوع له فلزم ان يكون معلوما ومفهوما
قلت المعلوم المفهوم انما هو الذات بصفة لا الذات وحدها والصفة
الا بملاحظة الذات وعنوانها وعلى هذا يكون اللفظ موضوعا بازاء المفهوم
المعلوم الداخل فيه الاتصاف فان الموصوف من حيث انه موصوف اذا
كان معلوما وهذا المفهوم المعلوم موضوعا له كان المفهوم من اللفظ بهذا
الوجه والعنوان الداخل فيه الاتصاف فان قلت ان كثيرا من العلماء
قرروا الفرق بين العلم بالشى بوجه والعلم بوجه الشى فلم لا يكون ان يجعل الوجه
آلة لملاحظة الشى ويوضع له لفظ قلت ان الاستاذ قدس سره ينكر هذا على
ان تسليمه لا عند فان الذى ذهب الى هذا انما ادعى ان الذى له الوجه معلوم
بخصوصية غير هذا الوجه حتى يكون المعلوم من لفظ الشى خصوصيات الاشياء
بل يدعى ان المعلوم هناك مفهوم الشى والاشياء بانها شى لا بخصوصياتها
غير انها شى فاذا كان لفظ موضوعا لمفهوم معلوم بهذا الوجه لم يفهم منه الا
هذا كيف يفهم الذات وحدها بدون الاتصاف والوجه باى وجه علم وفهم

بل يكون

ثم اقول يمكن ان يعتذر عن الاول فيوجه الاتيان بالموصى اليه بان شهرة
الذات بتلك الصفات كافية وان لم تكن الاتصاف داخلا في المفهوم
كما كان تام بالجود ويكفي يكفي رزقه بها اورد ما نا ثم في المقام كلام اخر وهو ان
لفظ الله اذا كان علما على ما سوى بعض العلما، يلزم ان يكون معلوما بوجه جزئي
شخصي فان العلم، فسروا العلم بما يكون موضوعا لشيء بعينه وارادوا على ما
صرحوا به ان يكون ذلك الموضوع له شخصا جزئيا معينا معلوما بهذا الوجه
ومعلوم انه قد لم يعلم بهذا الوجه ولهذا عدل بعض العلما، عن هذا وقال
انه يمكن العلم وانه في الاصل وصفا وصرح صاحب الكشاف بان الله كالله
اسما ليس بصفة واعترض عليه بانه ذكر ان الآله بمعنى المعبود ويلزم ان يكون
صفة سلمنا لكن يقطع عن الوصفية واجيب عنه بانه ذكر اولا انه اسم يقع على
المعبود ولا يلزم من ذلك ان يكون صفة كما ان الكتاب اسم يقع على المكتوب
وليس بصفة ويجيبوا المقام ان الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى
معين يقوم به فيتركب مفهومه من ذات مبهم لم يلاحظ فيه خصوصية اصلا او
من صفة معتبره فصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة وسمل ذلك الاسم
سمي صفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا للاطلاق كالمعبود مثلا وقد يوضع
لذات معينة فلا يلاحظ قيام المعنى بها فيكون اسما لها كالفرس وقد
قد يوضع لها ولا يلاحظ في الوضع معنى لم يتعلق بها وذلك على قسمين الاول
ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا على تعيين الاسم بازاءه
كالاحمر اذا جعل علما لموجود فيه حمرة وكالدابة اذا جعل اسما لذي اربع قوائم
وجعل الدب سببا لوضع هذا الاسم بازاءه لا يخرج من مفهومه الثاني

ان يكون

ان يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له فيتركب مفهوم من ذات معينة ومعنى
مخصوص كاسما، الآلة والزمان والمكان وهذا ان القسمان اخص من الاسما،
لكن ربما يشتبهان بالصفات والقسم الآخر اشد التباسا ومعيار الفرق انهما
موضعان بشيء ولا يوصف بهما شيء على عكس الصفات ولما وجد في الاستعمال
اله واحد ولم يوجد شيء اله علم انه من الاسما، دون الصفات وبكذا حكم
كتاب وامام اقول والاستاد قال لما فيه كشف اذ لو كان تعين الذات
معتبرا في الاله دون المعبود وفي الكتاب دون المكتوب لاستناد معنيا
لاستناد من المعبود والمكتوب ومن الظاهر انه ليس كذلك واي تعين يستفاد
من الاله والكتاب لاستناد من المعبود والمكتوب بل اعتبار تعين الذات
في اسما، الآلة والزمان والمكان ايضا وانما يكون معتبرا فيها لو كانت
تلك الاسما، دالة عليه وليس فليس فان قلت تعين الذات معتبر في هذه
الاسما، لان مضرب دال على مكان الضرب او زمانه ومضراب على آلته
قلت تعين الذات بانه مكان او زمان او آلة كخلاف الضارب فانه يدل على
ما له الضرب ولا تعين الذات المعتبر فيه اصلا وكذا المضروب يدل على
من وقع عليه الضرب من غير تعين ذات قلت كما ان معنى الضارب ما له
الضرب ومعنى المضروب ما عليه الضرب كذلك معنى المضرب ما فيه الضرب
ومعنى المضراب ما به الضرب وكما يجوز ان يكون تعين الذات المعتبر في
المضرب بالمكان او الزمان كذلك يجوز ان لا يكون تعين الذات المعتبر في
الضارب بالمباشر فاعل صيغة الضارب فاعل الضرب فلا حكم بتعين الذات
في هذا دون ذاك تحكم اقول في كلام المحب الخاتمة اخر منها

البحث الذي اشار اليه فانه نظر منه في القسم الاول مباحثة لكن فيه محاكمة بها
يظهر الامران لكل حكم لاشعة او لهما ولا يخفى انا ما بينهما تامل فانه مع وضوحه لا يخفى
دقة قال وما قيل من انه اشير بعموم الاكرام الى ما قال الفاضل الطوسي هذا
القائل سوا شارح الابهري رحمه الله لكن ليس في كلامه ما نسبه اليه هذا الفاضل
اصلا فانه قال بهذا المراد بعموم الاكرام للانام ما اعلى العقلا منهم من العقل
الذي به صحة التكليف الشرعي وبهذا فسر قوله تع ولقد كرمنا بني آدم وفيه
ايما الى ان الجمع المضاف يفيد العموم كما سيجي وبعموم الدعوة الى دار
السلام شرع الاحكام وامر القادرين من العقلا بما بينهم ونهيهم عما يريد بهم
قال اسه تع والله يدعو الى دار السلام اي كل واحد واحد من العقلا القادر
فان حذف مفعول يدعو في العموم كما سيجي تحقيقه وبهذا حاصل كلامه ما يتعلق
بهذا المقام والمجرور في قوله وفيه انما عايد الى الشعر المفهوم من قوله وبهذا الشعر
فتوهم الفاضل انه عايد الى ما سبق من عموم الاكرام الماخوذ من كلام الشارح
المحقق وليس في قوله وبعموم الدعوة الخ ما توهم انه حكم بان في قول الشارح
والدعوة الى دار السلام اشارة الى ان حذف المفعول يفيد العموم كما مر
وعرضه من ايراد الآتين انما هو الاشعار بان كلام الشارح تسليم اليها
واقتباس من معناها قيل اقول لا يخفى بكلفة من عود الضمير الى الشعر فالاحسن
الخلو السليم لانه ان كان المتقدم من قوله وبهذا الشعر انه فسر الاكرام في
الآية بالعقل فليس في هذا الشعر اشعار بان الجمع المضاف يفيد التعميم
اصلا وان كان انه فسر الآية بعموم كرامة العقل لجميع بني ادم فهذا يصرح بافادة
الجمع المضاف للتعميم لا ايما اليه على ان سوق الكلام مالي عن ذلك اذ ليس

في الشارح اليه

في الشارح اليه هذا التعرض للعموم اصلا وبالجملة ليس مقتضى المقام بيان تكثير هم
الا ترى بذلك مل تكثة عبارة الشر وكون الجمع المضاف مفيد التعميم مصرح به
في كلامهم فما احوجه الى ان في ذلك الشعر ايما اليه ولعل الذوق السليم
لا يحتاج في ذلك الى مزيد بيان واما قوله ليس في قوله ولعموم الدعوة الخ بعد
اشار سيدنا الى دفعه في حاشيته الى شيه بانه وان لم يصرح بالاشارة الى الحذف
المفعول لكن سياق كلامه يناسب ذلك وذلك لان الموضع المسوق له الكلام
منها بيان تكثة عبارة الشر ولا يحصل الا ذلك الحمل ولان ظاهر ما سبقه بيان
تكثة عبارته كما فصلناه آنفا فليحمل ذلك عليه ليلايم قوله في قوله صرح
مناقشة ظاهرة بي انه بما سرده لا يندفع الايراد الذي اورده الفاضل ويرد
عليه امور اخر شتى لا يخفى وافساد الاستاد قدس سره ان قوله والمجرور
في قوله وفيه ايما عايد الى الشعر المفهوم من قوله وبهذا الشعر اذ لو جعل
عايدا اليه لاختل المعنى لان هذا الشعر يستدعي ان يكون المراد من بني آدم
بعضهم اعني العقلا فيكون الجمع المضاف بمقتضى هذا الشعر محمولا على
بعض الافراد لا على كلها حتى يستقيم الحكم بان في هذا الشعر ايما الى ان
الجمع المضاف يفيد العموم فالوجه ان يجعل المجرور المذكور عايدا الى عموم الاكرام
وح يصير معنى الكلام ما فهمه العلامة منه كما لا يخفى هذا ما افاد الاستاد وليله
ارادة السهنه على ان تعبير الابهري ليس على ما ينبغي لانه بهذا اندفع ايراد
الفاضل وهو اخذ انه على الجمع فان قلت لقايل ان يقول ان التعقل
الذي هو مناط التكليف عام شامل لتمام بني آدم فان المراد به الغريزة
التي من شانها ان يكلف صاحبها وعدم ظهور ما اختل عليه

اقول يمكن دفع الايراد بانا لا نسلم ان
المراد من العقل هنا الغريزة التي اشار
اليه الفاضل بقوله وفيه ما فيه بل
المراد به ما يعم الغريزة والمكتسب
والا لزم ان لا يكون الاكثر من بني آدم
عقلا ١٢

من الصبى والمجنون مانع لا لفقد ان تلك العوزه وبهذا نوفق بينها وسائر الكوالات
قلت لعل الاستاد ما اعتبر هذا او لاعتباره الكراهة فان اعطا. هذه العوزة
مع المانع بوجه لا يظهر منه فائدتها ليس كرامة بل سوء وان وا بانه مالك
كما ان اهدى سائله اى مالك الفاضل الطوسى اورد صاحب الكشاف
السوال على منع صرف رحمن بان شرط منع صرف فعلان صفة ان يكون
موضوعا على فعلى وموضى رحمن مشف لاختصاصه بالله فيجب ان يكون منصرفا
واجاب عنه وقال العلامة التفتازانى نور الجواب انه كما اشتمل بواسطة
الاختصاص العارض شرط عدم الانصراف وهو وجود فعلى كذلك اشتمل
شرط الانصراف وهو وجود فعلانة فان الذى وقع الالتفاق على الصرفه
هو الذى يكون موضوعا فعلانة فح لا عبرة باستغنا. الشرط بواسطة هذا الاختصاص
لان معنى الاشتراط انه اذا اطلق على موصوف فان كان على فعلى فعلان
غير منصرف وان كان على فعلانة فمنصرف هذا كلامه واورد الفاضل
الاعتراض عليه بان عدم العبرة باستغنا. الشرط لما علل بقوله لان معنى
الاشتراط اى لم يكن لتوضيحه على استغنا. فعلانة وفقد معنى وبالزام ان معنى
الاشتراط ما ذكره ولا يخفى ورود مثل اعتراضه الاول على كلامه هذا
بان مالك جعل تحمل النبى عليه السلام بالصلوة عليه مقارنا لتحميد الله تح
لما على بامثال امر الله تح وقضا. حق رسول الله عليه السلم لم يكن لتوضيحه
على ثبوت منته علينا معنى والجواب عن اعتراضه الاول على العلامة
ان الفرع على استغنا. فعلى وفعلانة موضح هذا التعليل واستقامته بناء على
العبرة باستغنا. الشرط على كون معنى الاشتراط ما ذكره. لانتفى عدم العبرة المعلل

بقوله لان معنى الاشتراط اى وتوضيحه انه لو ذكر من اول الامر ان لا
عبرة باستغنا. الشرط لان معنى الاشتراط كذا المورد منع كون معنى الاشتراط
ما ذكره. وورود اظهر اذ حصة معنى اشتراط شى بشى امتناع تحقق
الاول بدون الثانى مطلقا لا امتناع تحققه بدونه على تقدير شى آخر
واذا كان هذا ممنوعا فلا يصح بنا. المطلوب عليه فذكر اولا الموجب
للعدول عن ظاهر معنى الاشتراط اذ لو حمل على ظاهره لزم ان لا يكون
رحمن منصرفا ولا غير منصرف فلزم ان يكون غير منصرف ومنصرف
معا وانه رحمه الله مع تقديم هذا الموجب اورد واعليه المنع والاعتراض
الثانى فكيف لو لم يذكره ويمكن ان يكلف الكلام الفاضل المتسلل بهذا
التوجيه وان كان غرضه ظهوره فى كلام العلامة قيل قوله بتوزيع الشى
على الشى فد يكون باعتبار ان الثانى مستفاد من الاول وقد يكون باعتبار
استناد الثانى الى الاول فى نحو مثال الاول العالم متغير فهو حادث
ومثال الثانى زيد اسا. الادب فضربته ومن البين ان كلا الوجهين
لا يقتضى عدم احتياج الفرع الى علة ما تفرع عليه فلا تنافى ذلك لعلية لغوه
اذ التعليل انما لا يقتضى عدم احتياج المعلل الى علة ما علل به الا يرى
انك لو قلت فى الصورة الاولى العالم متغير فهو حادث لان كل متغير
حادث وفى الثانية زيد اسا. الادب فضربته ليتاديب لم يكن مستهجنا
عند الطباع السليمة بل مثل ذلك شايع فى العبارات المتداولة بين
العلوم والمحاورات ومن ههنا علم انه لا تنتج فى توزيع المدعى على
بعض مقدمات دليله تعليل بعض اخر منها اذا انتهى ذلك

فظهر صحة كلام آنج منها ظهور لا يعتريه غبار انخفا. اذ محصله ان للنبي عليه السلم علينا منا
كثيرة فقرن بجميلة بالحمد امثالا للامر وقضا. كوقه ووزانه وزان ما يسبق من قولك
زيدا سما. الادب فضربته بيناذب الا انه اورد هنا ذكر الامثال اما لان قضاء
الحق انما يستدعي البجعل لا اقران البجعل بالحمد فاشار باشال الامر الى ما يقتضي
المقارنة من التشبيص شلع قتل في نفسه ولم تقع ورفضا لك ذكرك اي لا اذكر
الا وتذكر وما روي من اداب الخطب عنه عليه واما مكنة المكنة نظرا الى المكنة
لما دعت الى التجعل وسوجيصل بالمقارنة فهو كاف في استحقاق المقارنة اذ ليس من
شرط المكنة عدم حصوله بغير الطريق المختار بل يكفي ما دلها هذا الطريق لو لك
قال الكلمات لا يطرد ولا ينعكس لانك ثبوت المعلن لا دخل له في الامتثال
فلا يصح نزع مجموع الامتثال والادا. عليه لانا نقول مكنى في نزع المجموع نزع
جزء من اجزائه بحانا نقول ثبوت المعلن وان لم يوقف عليه الامتثال لكن
يوقف عليه بوجه. من حيث يدل على انه امر مطابي للحكم وان بحاك المقارنة منزعة
بحانا الاشراك في المعلن والامتثال والادا. بمكنة المقارنة من حث ما دلى البجعل لها
وباقي الكلام كما سبق واما ما ذكره. هذا ان ضل في توجه كلام العلامة السعاد الى
من ان المنزع بحانا اسنا. فعلى وفعلانه هو صحة التعليل لانفي علم العبرة بالمعنى
بحانا تصوره. ان ما نزع بحانا شي لا كون تعليله لشي آخر وقد عرف ان كلمة هذا الحكم
ع كما في الامثلة السابقة وما ذكره. في حان نزع صحة التعليل يرجع الى ان ينفي
كون معنى الاشتراط ذلك موقوف بحانا اسنا. فعلى وفعلانه وذلك وان امكن
تصحيحه بان ما يوقف عليه مقدمة الدليل يوقف عليه صحة التعليل به ضرورة انه
ما لم يعلم لا يصح التعليل به لكن فما ذكره. في توجه كلام العلامة السعاد الى تعلم

لان ذلك من قبل ان نزع المدعى على بعض المبادي السعدة ثم تعلل بالمقدمة
التي توقف بحانا المنزع عليه مثل ان بحاك كل منتزع محل الحوادث فالعالم حادث
لانه منتزع ولا يخفى بعده وذلك منشاء رد السيد قدس سره. بهذا النزع المخصوص
وليس ايراده. منا بحانا ان ما نزع على شي لا يكون تعليلا لشي آخر مطلقا اشى كلامه
اقول في كلامه بهذا الجاث شتى لا يخفى منها مع كفاءه صحة نزع الجزء
في نزع المجموع بل كفاءة بعضان وخصوان وهي زور وبهتان بحانا ما يظهر من
استهجان قولك شوبر في عراق وخان فولد شاعر في خراسان وان زيد موجود
فيه وبكر يضيع في دوان وسرمد ست في اقصى هندستان والسماء شديد في تركستان
وما سوا بحانا هذا على ومنها ان مثل ما اورده اولا في توجيه كلام آنج جرى في
توجيه كلام العلامة السعاد الى ورد ايراد آنج عليه ولعل الفاضل حاشاه
والزاما وتسليما لما بني عليه وان لم يكن مسلما احتج الى جواب اخر ومنها
ما سوا الظهر من الاستبعاد استبعاده. بحانا انه يمكن منع اللزوم وبطلان اللازم
ومنها امور اخر ظهورها يغني عن اظهارها واف د الاستاد ان قوله
ولا يخفى ورود مثل اعتراضه الاول بحانا كلامه عزيز وانما يرد عليه لو كان قوله
امثالا تعليلا للامر ان كان قوله ومن ثم تعليل له وليس كذلك بل هو تعليل
لتجعله بالصلوة او للتجعل فتامل. وهذا وان كان صحيحا معنى لكنه مكلف لفظا
قوله واما مسيلي النعم السابعة الخ قبل النزع من الصورتين ان
كلا من الاوصاف المذكورة للنبي ثم صفة جليلة بل كل منها يدل اجمالا بحانا
جميع صفات كماله بخلاف الاوصاف المذكورة. مع ان كلا منها قاصرة بالنسبة
الى عظم كبرياءه فالاتيان بالاولى ترك العطف وبالاخرى التعاطف ليحصل من اجتماعها

نوع فخامة ما يسبها ملتبس في الجملة لان مذكر في موضع السامع عليه تبع والسبب في ذلك
ان الصفات المذكورة لوقع صفات فعلية من هلي الانام وتكليم وذلك لا قدر له
بالنسبة الى جلال الله وغناه عن العالمين بخلاف الصفات المذكورة. للنبي ص
فانها جامعة لجميع المكارم والمفاخر اما سيد الاولين والاخرين فظاهر واما
المبعوث الى الخلائق كافة على تفضيله بحسب النسب والحسب على جميع الناس الذين
هم افضل البرية واما الموضح السبل فلدلالته على انه الواقف على جميع دقائق
الطرق الموصلة الى السعادة المحمدية وهو الموقف عليها فدل على اجتماع غاية
الكمال ونهاية التكمل فيه واما الخاتم فظاهر الناتج بهذا الوجه. لم تتوهم تفضيله
فاندفع ما توهم بعض الافاضل من عدم تمام هذا الوجه وان الاول في وجه
الفرق ان حال ان الصفات والاخبار وامثالها اذا ذكرت متعاقبة
جملا تذكر متعاطفة مثلا لا تقال هذا رجل يعلم زيدا ويتقي ولا هذا يعلم زيدا ويتقي
بل هذا رجل يعلم زيدا ويتقي واما اذا ذكرت بطريق الافراد فكثيرا ما تذكر غير
متعاطفة كما تقال هذا رجل عالم زاهد تقي وهذا عالم زاهد تقي والسر فيه
ان الجملة لصلوح استقلالها لو ترك عطفها ربما توهم كونها ابتداء كلام بخلاف
المفرد فانه لا توهم هذا فيه فتترك عطفه لما ذكر وللاختصار اقول
ما ذكر يجوز كونه تعليلا لا سببا عليها في كلام البلغاء. لا سيما في مقام الخطاب مع
الذكي الذي لا تعتريه الاوهام الفاسدة بل يتعطى بالمعلم بالقرائن المعنوية
فلا حاجة الى القرائن اللفظية على ان ما ذكره عزم بل المدار على باب الفصل
والوصل كما علم في البلاغة على التوسط بين الكمالين فان كان بين الجملتين كمال
الاتصال او كمال الانقطاع لم تعطف وان كان بين المفردين جامع عطف

اشهى كلامه اقول ان الذي سرده اولا ان لم يفده لم ينفعه ولا يحصل
مراده فان بلغ ان منع ان استدلال كلهم في الدلالة على كمال الكمال بوجه كمال
الاتصال او الانفصال على ما توهمه والا لما عطف بعض الدلائل على بعض
لاثبات المدعى ثم الذي اورده ثانيا مردود بوجوه. منها ان التوسط الذي
اشار اليه مكنة من الحالات وليس مدار العطف عليه بل لكل من العطف وتركه
بواعث وفنون مشهورة وموانع مسطورة مذكورة. منها الاختلاف خبرا وانشاء
ومنها ايهام وامور اخر لفظية ومعنوية ثم لو سلم ان جهة العطف لا يكون
الا التوسط وتركه الا لاحد الكمالين وان كل جهة اخرى كالاختلاف خبرا وانشاء
ونظائر مذار اجمعها الى شيء من هذا فمنع اظهار السر اظهار سر العطف و
تركه بل يرجع الى التوسط وعدمه كما لا يخفى اف اد الاستاذ قدس سره قبيل
ما ذكر. لتوجيه ايراد صفات النبي ص غير متعاطفة وايراد صفاته تع متعاطفة
غير متضح لان ترك العطف في الاول كما يدل على استقلال كل صفة كمال وموجبة تامة
للمحمدة لتم للكل مناسبا وكما ان العطف في الثاني يفيد قوة السبب للحمد كذلك
لو عطف في الاولى لافاد قوة السبب للصلوة للكل مناسبا بلا وهن فيها
فالاولى في وجه الفرق ان حال الصفات والاخبار اقول اولا
في توضيح قوله غير متضح ان الشارح رحمه الله جد في اعطاء للنعم العظام
المذكورة ولا شك ان اعطاءها مجتمعة ادعى الى الحمد فعطف بعضها على بعض
بالواو ليدل على انها مجتمعة في التحقق لان عطف الجمل يفيد اعطاءها في التحقق
كما تحقق في موضعه واما عطف الصفات المذكورة للنبي ص فلما بينهم
الملائمة اما اولا فلان منها ما هو بمنزلة التاكيد لبعض آخر فلا يناسب

العطف بينهما واما ما يقال فلان عطفها لا يدل على انها مجتمعة في التحقق لانها
مفردات وعطف المفردات لا يدل على ذلك والى ما ذكرنا مفصلا اشار
العلامة مجملا بقوله فلان الجمع ههنا اوقع وثانيا في قوله ترك العطف فكما يدل
على استقلال كل صفة كمال وموجبة للصلوة اه ولا يذهب عليك ان هذا
الاعتبار انما يكون مناسبا ان لو ذكر بازاء كل صفة صلوة اخرى اما اذا
كان المذكور بازاء جميعها صلوة واحدة كما هو الواقع فلا يتم ان ترك العطف
هناك يدل على ان كل واحدة منها موجبة للصلوة بالاستقلال قوله
ثم ذكر من نعوت المختصر اه قيل كان ينبغي ان يذكر قصور الشروح في
بيان الدقائق والخفايا ايضا كما ذكره الشهيد لان له دخلا في السبب
لتصنيف الكتاب ولانه قال ذكر اقتراح الاصحاب بطريق الالحاح
مغن عنه اذ لو كان لم يشرح واف بالمقصد فلما احتاج الى هذا الالحاح لان
الحاجة الى ذكر احاطته بما فيه جبرا لان دلالة ذلك الالحاح على هذا اظهر
من دلالته على عدم شرح كذلك اقول والاستاد قدس سره ان قصور
الشروح مذكور في الشرح في عداد نعوت المختصر حيث قيل فيه وقد شرحه غير
واحد من الفضلاء وقد اشار اليها العلامة بقوله ثم ذكر من نعوت المختصر
كون قصور الشروح مذكورا في ضمن نعوت المختصر بلا رسته ثم ان هذا
المنحل اشكله وغيره وعبر عنه بعبارة اخرى فقال اقول قصور
الشروح مذكور في ضمن قوله وذكر من نعوت المختصر ما يستدعي زيادة الاهتمام
بشانه اذ من جملتها انه قد شرحه جماعة من العلماء والفضلاء ولم يأتوا بحقه
وذلك يعني قصور الشروح وذلك ظاهر اقول ان مواخذه صاحب

العقل على السيد انه لم يصح بقصور الشروح وحاصل ما افاد الاستاد من
الجواب انه صرح بها لا بعبارته بل باشارته الى كلام الشيخ فانه صرح فيه
والمنحل غفل عن هذه الدقيقة واجاب بان قصور الشروح مذكور في عبارة
الشيخ في ضمن قوله ذكر من نعوت المختصر وغفل عن ورود المناقشة عليه
وان المواخذ لا يكتفي بمثل هذا على ما لا يخفى عليه سؤاله وجوابه وان الفاضل الاردبيلي
اعتذره الاستاد بوجه آخر نعطف له فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة قال الشهيد
ولا علم كونها مكثرة قيل المفهوم من هذا الكلام ان قوة العباد لو لم تكن
قاصرة عن ضبط الاحكام منتشرة لم تقع الاحتياج الى ربطها بالدلائل
والامارات وليس كذلك اذ هم محتاجون الى ما يتهيون منه الاحكام كيف
كانت فمراده الدلائل والامارات الكلية فترك التقيد ههنا وذكره فيما بعد
مع انه ما كانت الحاجة ماسة اليه ثمة ولكان في تعريف الاحكام ومكثر الادلة
على التفصيل رمز الى ذلك قيل واقول لو لم يقصر قوة العباد امكن ان
يحفظ المماثل باعيانها من اشارع بعد تلقينه اياها باعيانها من الوحي من
غير ربطها بالدلائل قوله لانهم كتاجون الى ما يتهيون الاحكام كيف كانت
منا قلنا ان اردتم الاحتياج الى الدليل فهو ممنوع اذ يكفي العلم التقليدي
وان اردتم الاحتياج الى اللفظ الدال عليه فهو لا يستلزم الاحتياج الى
الربط بالدليل والامارات فان الشارع اذا طلب هذا الشيء حرام و
اخذه المقلد لم يكن هذا استنباطا من الدليل كما ان ما هو من ضروريات
الدين لا يعد من الماخوذ بالدليل فان قلت كيف لا وعلمه مستند الى ان هذا
مقول النبي وكل مقوله صادق قلت لا نم ان علمه مستند الى ذلك القياس

فانه ربما لم يلاحظ هذا القياس اصلا او لاحظه اجمالا من غير ترتيب كما في صورة الحدس والرجوع الى الوجدان شهد بذلك فانا اذا سمعنا من يقول ان زيدا في الدار يحصل لنا الظن بذلك بدون ترتيب قياس ومثل ذلك يقال ان يسمى بداهة السعيد فما مل اقول لا سغنه هذا الامكان حيث ان ملكة الاحكام المستفادة هي المسائل الكلية المستنبطة من القواعد الاصولية ثم لا يخفى ان حمل الاحكام في عبارته على الكلية يحتاج الى تكلفات كثيرة كخلاف عبارة الشرح فانها لا تحمل الا على الكلية كما لا يخفى وحينئذ لا يحتمل الحمل على الكلية لم يكن محتاجا الى تكلف بل يكون محمولا على ما هو الاظهر منه وسوالا احكام الجزئية وعلى هذا لا يخفى مناقشة صاحب السبيل ثم ليس شئ من سواله وجوابه بشئ وفي كل منهما بحث اما في السوال الذي صدره بقوله فان قلت فلانه قد اراد بالدلائل الادلة الكثيرة العديدة الاصولية المذكورة المعدودة لا دليل واحد في الكل واما في الجواب فلان منعه مكابرة غير مسموعة ولعل استحى بهذا المنع المنع والزجر وقد يوضح الكلام في المرام ان مساق كلام الشيخ يوذن بان غرضه النفسي على الاحتياج الى علم الاصول في استنباط الاحكام الشرعية الفرعية العقلية هي قواعد ومسائل كلية واستنباط تلك الاحكام على تقدير عدم كثرتها وعدم قصور القوة عن ضبطها محتاج الى ذلك العلم كما انه على غير هذا التقدير يحتاج اليه فلا دخل للكثرة وقصور القوة في ذلك وليس حاصل اعتراض الفاضل الا ذلك مع التعرض الى ما في الحواشي من حمل الاحكام على احكام الحوادث التي من فروع المسائل العقلية واستنباطها من الدلائل فان هذا غير مناسب للغرض المسوق له الكلام كما لا يخفى ولا يخفى على من تامل

قللا انه لا مدخل لشئ من كثرة المسائل وقلتها والقدرة على الضبط وعدمها في هذا فانه ظاهر انه كما ان استنباط الاحكام الكلية التي هي المسائل الكلية الفقهية محتاج الى قواعد الاصول كذلك استنباط الاحكام الجزئية التي هي فروع تلك القواعد محتاج اليها فحمل الاحكام على الجزئية والحكم بالقصور عن الضبط والكثرة مع انه غير مناسب غير مفيد وبهذا يظهر ان الذي اورده هذا المورد في معرض جواب الايراد غير وارد ولا نافع حيث لا يغني عدم الكثرة والقصور عن الاحتياج المذكور فان استنباط حكم جزئي من قول النبي صلى الله عليه وآله محتاج الى ما يحتاج اليه في استنباط الحكم الكلي كالناسخ والمنسوخ والحقيقة والمجاز والترجيح الى غير ذلك من القواعد الاصولية كما لا يخفى على من يعرفها ويعرف كيفية الاستنباط فما بالغنه في ان القوة قاصرة في ضبط الاحكام الجزئية لا يغنيه ولا سغنه ولا يغنيه ثم لو اغمض عن هذا او سلم ما اوهمه او توهمه من ان اعتقاد صدق المخبر كاف فليس شئ من سواله وجوابه بشئ كما اشير اليه ثم ان كلامه هذا يشعر انه كلا الله لم يعرف بعد العضايا الى قياساتها من البديهيات ولم نعرف منها ومن الحدسيات قوله ومنه ان الظن يختلف قوة وضعفا دون التقي قيل حمل هذا احمل الكلام الشيخ على ما لا يرتضيه اذ مختاره ان الحق ان التقي قابل لهما واقول غرض الشيخ من هذه العبارة اشعار بذلك وبهذا الحال اوتية فيه ولا يقدح فيه مناقاة ما اختاره الشيخ اذ ربما يعني الكلام على المشهور مع قطع النظر عن اختياره الى ان يتبين في الموضع اللايق اقول غرض المعترض انه لا يلتفت الى مثل هذا الاشعار اذا لم يكن موافقا لراي المتكلم وظاهر انه بما ذكره هذا لا ينفع هذا القول

وانما وصف القواعد بالكلية قيل وكون ان حال وصفها بها لان مسائل الاصول
قواعد تندرج تحتها كليات هي انواعها مثلا الامر للوجوب مسئلة من الاصول
تندرج تحتها ان اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وامثالها للوجوب وهي كليات
ولعل هذا اولى مما ذكره واف والاستاد قدس سره قوله ولعل هذا اولى
مما ذكر ح لان هذا امر عام لا اختصاص له بقواعد هذا العلم نعم ان كلية
القاعدة تندرج تحتها امثال ما سماه انجي انواعا بخلاف ما ذكره العلامة من انها
تندرج تحتها كليات هي مسائل علم آخر فان له فرط اختصاص بهذا العلم ولك
ان الوصف بالكلية بالاعتبار المختص اولى ثم ان المشكل اشكله وعبر عنه بعبارة اخرى
حال اقول مثل اجمع او آتوا وان كان كليا باعتبار ان الفرد العالم منه لمتكلم
معين عند القائم منه بآخر لكنه مما يعد عرفا واحدا شخصيا ويجعل اختلاف
محالها بمنزلة اختلاف الامكنة والمظاهر لشيء واحد ولذلك شاع وضع الاعلام
للكتب والسور والقصائد مع ان اعلام الاجناس انما تجيء نحوا للضرورة
فكانهم عدوها اعلاما شخصية مما ذكره انجي اظهر اقول من ذا الذي يدعي
ان كليتها مما اعتبره من الاعتبار وهكن اعتبار اعتبار لا يكون عليه غبار نعم
الفرق من اسم الجنس وعلم الجنس ليس بما اومهما او توهمه فانه مع انه مخالف للمقام
الاعلام لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل بل الفرق ان علم الجنس موضوع
للطبيعة باعتبار ضرب يعين كرجعه عن النكرة كلاف اسم الجنس وبينهما وجوه
اخر من الفرق مشروحة في مظانه قال والاول محتاج الى التدبر اه قيل
قال ابن فضل الطوسي لا يتأتى لكون ان يحمل على الميل الى جانب المعنى كما في
قول علي عليه السلام انا الذي سمتني امي حيدرة فلا حاجة الى هذا التقدير الذي

لا يظهر

لا يظهر منه محصل عند المتأمل الصادق لانا نقول لا صحة هنا لما ذكر لانه ح
يكون من عبارة عن الشيء فلا يصح ادخال من عليه اذ يصير حاصل المعنى انى كنت
مني نعم ثناتي هذا الوقيل وانى كنت من شعشعت بدون كلمة من وقس عليه هذا الكلام
الكشاف واقول محصل هذا التقدير انى كنت من طائفة شعشعت من ملك
الطائفة وفي بعض النسخ ممن شعشعت مبهم وهو غير مستقيم لان الطائفة التي شعشعت
الشخص مبهم لا يدخل الشخص فيهم بل انما يدخل في الطائفة الذين شعشعت الشخص
من جملتهم فتأمل ثم لو حمل على البيان جاز ان يحمل على الميل الى جانب المعنى ولم يحتج
الى ما اورده عليه قال فلا صدق المقسم على اقسامه قيل ان اراد ان
المقسم في تسليم الكل الى اجزائه مطلقا لا يصدق على اقسامه كما هو ظاهر عبارته فهو
غير صحيح ولا سند له ضرورة ان الكل لا يحمل على الجزء من حيث هو جزء وهو
ح وان اراد ان المقسم ثمة لا يصدق على اقسامه من حيث تسليم معنى تسليم
الكلي الى جزئياته اعني لا صدق المقسم على اقسامه من حيث هي اقسام بل من حيث
ذواتها لا بشرط شيء فلا وجه لاطلاق الحكم في الاول بانه لا صدق المقسم على اقسامه
وفي الثاني بانه يصدق على اقسامه وقال حقه ان لا سند قوله ضرورة ان الكل
لا يحمل على الجزء بقوله من حيث هو جزء وبتقييد الاجزاء بالكثرة لانها فيما
نحن بصدده فتسليم الكلام بلا شبهة قال ما توقف عليه ذات الشيء
قيل قال بعض الفضلاء اطلق المهم المبادى عليه منحصر فيما توقف عليه
ذات المقصود فيه وما توقف عليه الشروع فيه فلا حاجة لذكر قوله او
تصورا وكيف لا وكل ما توقف عليه تصور العلم توقف عليه الشروع فيه
اما مطلقا او على وجه البصيرة كما هو المراد ههنا ولذا اكتفى على ما ذكر التقسيمين

حاشية قال ما توقف على شيء
العقود ذاتا او شروعا او كلا
فانه باطل او لا يتوقف اصلا

عند اعادة هذا الكلام في حاشيته كتابه في شرح قول الشمسية قد ذكر مبادي العلم علمية
واقول الغرض من هذا التفصيل ان العلم ان المبادي بعضها موقوف عليه
ذات العلم مع قطع النظر عن التصور والشروع وبعضها موقوف عليه تصوره
مع قطع النظر عن الشروع وبعضها موقوف عليه الشروع فقط اي لا تصوره
ولا ذاته وهذا كما يقسم العلة الى علة الماهية وعلة الوجود مع ان علة الماهية قد
ما موقوف عليه وامسكنا على ذكر القسمين عند الاعادة فعلى
العادة في الاكتفا بالاجمال بعد افادة التفصيل اقول لعل الغرض الوجود
من عرض النقض رد الايراد بالاستدراك وفيه انه لا يحصل لهذا غرضه فان الفاضل
ادعى حصر المبادي المذكورة فما موقوف عليه الذات والشروع وعلى هذا وجه
الايراد فلا وجه لجوابه بهذا الشم ان العلم الذي جعله غرضا جهالة لوجوه لا تخفى
وتوضيح الكلام في المرام ان المبادي هي المقدمات وهي اما ان موقوف عليه
العلم ذاتا او شروعا وما موقوف عليه تصور الذي توقف عليه شروعا كان من المقدمات
والمبادي لموقوف الشروع عليه ومن هذه الجملة لانه موقوف عليه التصور
ولذلك براهم يستدلون على كون توقف العلم من المقدمات بتوقف الشروع عليه
ولو كان ما توقف عليه تصوره مقدمة لم يحتج الى هذا الاستدلال والسيد في كتبه
استدل بهذا وسلك هذا المسلك ولو قيل ما توقف عليه التصور من هذه الجملة
ايضا مقدمة منع وقيل انه اصطلاح جديد لا تعقل عليه على ما اورده هذا السيد
على العلامة النعماني في مقدمة الكتاب وعلى هذا ينظهر ايراد لمورد الفاضل
على السيد ومحصله ان الذي توقف عليه تصور العلم ان لم يتوقف عليه الشروع
لم يكن مقدمة ولا من المبادي وان توقف عليه الشروع الخ لان من المبادي

الوجود ه

ومقدمة من هذه الجملة لا من حيث انه توقف عليه التصور على ما تقدم فلا حاجة
الى قوله تصور اذ حيث لا تعد فائدة وبعد هذا الكلام على من توقف شيء من آداب
المناظرة ان الذي اورده هذا المجادل الجليل بجلالته في موضع الجواب غير صواب
وان كون غرض السيد افادة هذا الميزان الغير المفيد غير مفيد ومستلزم بعلة الوجود و
المهية بعيد فان علة الماهية ان سلم انها علة الوجود فهي من ملك الجملة الخمسة علة
ولا نسلم ان ما توقف عليه التصور من ملك الجملة من المبادي واما الاستاد
مدرس سره فاجاب عن الاعتراض بان الحاجة الى ذكر التصور لشرح كلام المتن
على ما افاده حاك اقول فلا حاجة لذكر قوله او تصورا عند ذكر العلم
كما موقوف عليه الشروع في العلم نحو من البصيرة كذلك موقوف عليه تصور العلم
بوجه مخصوص صحيح ان يعبر عنه بكلا العبارتين لكن التعبير عنه بما عبر العلامة
حيث قال ما توقف عليه ذاتا او تصورا او شروعا اوفق بعبارة متن الكتاب
اعني قول المصنف فالمبادي حده وغايته واستمداده فلذلك اختاره العلامة
وتنبيه انه ان اريد ان ذكر التصور غير محتاج اليه في غير المبادي كذلك
كذلك والسيد ما اورده لذلك وان اريد انه غير محتاج اليه في شرح المتن
فنوع والايراد لهذا ان قلت اذا لم يمكن ما توقف عليه تصورا من
المبادي لم يمكن كلام المتن صحيحا قلت لعله يصح لتوقف الشروع عليه وفيه فافهم
وستقف لكلام السيد جواز ما واعتذار الاستاد زعما بوجه والكنايا بعد في الزوايا
فان قلت ما توقف عليه العلم تصورا ايضا من المبادي كالمبادي التصورية
قلت انها داخلة فيما توقف عليه ذاتا والموقوف عليها اطراف المسائل و
المطالب لا تصور العلم ثم قيل قال الشيخ العلامة النعماني روح الله روحه

ذهب الجمهور الى ان موضوع الاصول الادلة السمعية لانه يبحث عن احوالها
من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا
الاعتبار كانت اجزاء مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح ونظر بعضهم
الى ان من المباحث المتعلقة بالاثبات ما يرجع الى احوال الاحكام فجعل
موضوعه الادلة والاحكام وصارت الابواب اربعة وقد جرت العادة
بتصدير كتب الاصول بمباحث خارجة من المقاصد المذكورة يسمونها بالمبادي
لكون اجزاء من الكتاب دون العلم فمن مهنا ذهب جمهور المتاخرين الى ان
ضم بنحصر للمحصر دون العلم على ما ذكره الشارح العلامة الشيرازي رحمه الله لان
المبادي المذكورة اجزاء الكتاب وليست من اجزاء العلم وقرره الشارح بطريق
الغلب حيث جعل الامور التي يكون اكثرها اجزاء للعلم اجزاء له على ان من
المبادي ما هو اجزاء باكثيه كالتصورات والتصديقات الماخوذة مهنا
حاصله الاستعداد فاطلاق المبادي على الامور المذكورة بغلب ويحتمل
ان يكون بالمعنى اللغوي لانه ابتداء بها قبل الشروع في المقاصد ثم لا يخفى
ان جعل الامور المذكورة من اجزاء العلم او المحصر ليس على ظاهره اذ الجزء
هو التصورات والتصديقات او المباحث المتعلقة بالادلة السمعية
مثلا لا بي انفسها وبهذا الاعتبار مندرج في الادلة السمعية التي حجيته قول
الصحابي والاستحسان وفي الاجتهاد بحث التقليد والافتاء والاستفتاء
وفي الترجيح حكم الوقف والتخيير وبهذا يظهر انه لو جعل ضم بنحصر لما يبحث عنه
في المحصر او العلم وكان حصرا للكل في الجزئيات لم يبعد قلت الفاضل
العلي على القوسي اقول هذا الكلام لا يستقيم حق الاستقام اما على

الجمهور فلان كون العلم باحثا عن احوال الادلة من الجملة المذكورة لا يقتضي
كون مباحث الاجتهاد والترجيح من اجزاء العلم دون مباحث الاحكام
واما على مذهب البعض فلان حجر دكون ما يرجع الى احوال الاحكام من
المباحث المتعلقة بالاثبات لا يقتضي كون الموضوع الادلة والاحكام
دون الاجتهاد والترجيح فالسفر جانان المذكوران في المذهبين محتاجان
الى ان يثبت في الاول رجوع المباحث المتعلقة بالاحكام الى احوال
الادلة في غاية الظهور دون رجوع المباحث المتعلقة بالاجتهاد والترجيح
وفي الثاني الاحوال الذاتية للاحكام محالة دخل في اثبات الادلة بها مكنة
جدا فتعذر رجوعها الى احوال الادلة دون الاحوال الذاتية للاجتهاد
والترجيح فرجعت الى احوال الادلة جليلا للاقسام اقول ان هذا
الكلام لا ينتظم حق الانتظام فان هذا اما ان يكون اشارة الى ما نقله عن
العلامة التفتازاني على ما هو الظاهر او الى ما نقله العلامة من المذهبين
فيكون عرضة الايراد عليهما لا على العلامة كما فهم من قوله في حاشية كتب
على قوله فالسفر جانان اي السفر جانان اللذان نقلهما العلامة من صاحبي
المذهبين واما ان يكون اشارة الى ما ذكره السيد شرحا لكلام الشارح
على ما وجد في بعض حواشيه حيث قال فيما نقلنا عن العلامة يظهر ان كلام
الفاضل الخ غير مستقيم حيث اضطرب في المقام وجوابه على الكل ظاهرا اما
على الاول وهو الاقرب الاظهر فلان قوله فجعل موضوعه الادلة والاحكام
لم يقصد به حصر الموضوع فيهما والا لم يصح قوله وصارت الابواب اربعة فان
اربعية الابواب انما تظهر بجعل الاحكام داخلة في الموضوعات الثلثة

الى بقية بل الغرض الاشارة الى دخول الاحكام مع الادلة في الموضوعات فكانه
قيل فجعل موضوعه الادلة والاحكام والاجتهاد والترجيح لما تقدم مضارت
الابواب اربعة واما على الثاني فظاهر نفي الاول واما على الثالث فلانه
ليس في شرح الشرح وحواشي السيد اضطراب تبين بقوله اما على مذهب
الجمهور الى قوله دون الاجتهاد والترجيح ويدفع بقوله فالنزاع لفظي قال
وما قيل من انه فسر الشئ الاستمداد الخ قال الفاضل لا بعد في ان تفاوت
حال الشئ باعتبار بيانه الاجمالي والتفصيلي وكون باعتبار الاول خارجا عن العلم
مبدأه وباعتبار الثاني داخلا مقصودا منه كالمسائل فان موضوعها من حيث
الاجمال من مقدمات الشروع فيه ومن حيث التفصيل من اجزاء العلم فيجوز ان
يكون الاستمداد ايضا كذلك فان معرفة ما يستمد منه على التفصيل لاشك انها
من اجزاء العلم وعلى الاجمال اعني معرفة انه من اي علم يستمد بعد زيادة بصيرة
في الشروع فيه فانه رجع الطالب اليه عند روم التحقيق فالحكم بان هذا القول
توهم توهم الخ فاسد لان معرفة المسائل التي هي من اجزاء العلم عبارة عن التصديقات بها ومعرفة المسائل التي هي مقدمات
الشروع في العلم عبارة عن التصديق بان الباب الاول مثلا في كذا والباب الثاني
في كذا فالموضوعان مختلفان بحسب الذات لان هناك معرفة واحدة مختلفة
اجمالا وتفصيلا كما توهم الخ وكذا معرفة ما يستمد منه اصول الفقه التي هي من
اجزاء العلم عبارة عن التصورات والتصديقات التي يوقف عليها التصديق
بالمسائل ومعرفة ان اصول الفقه من اي علم يستمد التي هي من مقدمات الشروع
عبارة عن التصديق بان استمداده من علم كذا وكذا وبالجملة ان الموضوعان

مختلفان

مختلفان بحسب الذات ايضا لانهما معرفة واحدة مختلفة اجمالا وتفصيلا وعلى
تقدير كون الموضوعين في الصورتين واحدا بحسب الذات كان الحكم بان الشبه
غير الاستمداد على وجه تناول ما هو خارج عن العلم وما هو داخل فيه غير مطابق للواقع
اذ الشبه لم يفسر الاستمداد على الوجه المذكور بل صرح بان ما به على قسمين اجمالي
وتفصيلي فظهر ان حكم الخ بان هذا القول توهم توهم ثم ان هذا المشكل اشكله وسوسة
فحاصل كلام سيدنا سيد المحققين ان الشبه انما صرح بان ما منه الاستمداد
على قسمين اجمالي وتفصيلي ولم يفسر الاستمداد وما هو اعم من القسمين كما زعمه
هذا القائل وهذا اجمالا سك فيه ثم انه سقط بهنا في بعض النسخ حاشية عنه
وسوان التفصيل انما يكون لذلك الاجمال فلا يمكن خروج احدهما دون الآخر
فاذا لم يكن هذه الحاشية منه فالكلام عليه وان كان منه فما ذكره هذا الفاضل
عليه من انه يجوز ان يكون الشئ من حيث الاجمال خارجا من حيث التفصيل داخلا
مدفوع بان التفاوت في المثال المذكور لم يكن من قبل الاختلاف بالاجمال و
التفصيل بل من حيث الاختلاف في العلم تصورا او تصديقا فان الخارج عن
العلم هو تصور المسائل سواء كان اجمالا او تفصيلا اذ تصور المسائل على التفصيل
خارج عن العلم بلا مرية والتصديق بها اجمالا موجب منه قطعا واما تاثير
مجرد التفاوت بالاجمال والتفصيل في الدخول والخروج مع كون نحو العلم
واحدا فمما لا يخفى بعده فظهر ان قوله فالقول بانه توهم توهم توهم القول
بالتفصيل ان الاجمال والتفصيل اما في العلم او في المعلوم ومن اعتبر الثاني
وتامل ظهر ان حكم المشكل بان قوله القول بانه توهم توهم توهم توهم وعلى الاول
مع ان كلاته مناقشات في الاشكاله وكلام على السند كلها مدفوعة وهي توهمات

قوله اي المقصود بالذات من الفن الخ قيل اقول يريد ان الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح منها واقعة في الكتاب مقابلة للمبادي التي هي مقصودة في الجملة والمقابلة بعضي امانعي ما اثبت وهو المقصودية او اثبات مانعي هناك وهو كون المقصود به بالذات فالامور الثلثة اما ان لا تكون مقصودة اصلا او تكون مقصودة بالذات والاول خلاف البطلان فتعين الثاني فتكون كل منها مقصودة بالذات ومنها الاستنباط اي الاجتهاد فثبت انه مقصود بالذات فيكون مراده ذلك لان ما ذكره فيما وقع بازاء المبادي هو المباحث المتعلقة بالاجتهاد واحكامه لانه كما اعترف به آنفا والمراد بالاستنباط منا نفس الاجتهاد لا الاحكام وكون الاول مقصودا بالذات لا يستلزم كون الثاني كذلك فلا دلالة في الكلام بالوجه الذي ذكره على ان المراد منها المقصد بالذات ولو سلم فسقوط الكلام لا يجدي نفعا لانه تم مقصودة بان الثة صحيح مكررا يكون المسائل مقصودة بالذات ولم يصح بكون الاستنباط مقصودة بالذات بل اكتفى بذكر كونه مقصودا اتيانها على انه وان كان هو المقصد بالذات بالنسبة الى المبادي تورسه مقابلة لها لكنه مقصود بالعرض بالنسبة الى المسائل ومثل هذا جائز كما حققه الفاضل فيكون المراد بقوله وجعل المسائل مقصودة بالذات التصريح به وكذا فيما قبله واعلم ان المقابلة المذكورة لا دلالة لها اصلا على ان مقابل المبادي مقصود بالذات من الفن كما ذكره لان المبادي ليست مقصودة في الجملة من الفن بل هي مقصودة للفن اي للشروع فيه او لنفسه صلى ان يكون مراده من قوله حيث ذكر فيما وقع بازاء المبادي بيان وجه تقييد المصنف بقوله بالذات فقط لما مع قوله من الفن وانما هو بيان للواقع ومعلوم

من الخارج وان دل الاستاد قائلا وفيه بحث اما اولا فلانه ليس بمغنى كلام العلامة ما فهمه الخ وانما يكون معناه ذلك لو فسر العلامة المقصد الواقع في عبارة الشارح الرابع الاجتهاد وهو الاستنباط المقصد بالمقصد بالذات لكن ما فسره بل فسر المقصد الواقع في عبارته لان المقصد استنباط الاحكام بذلك وعلى هذا مبنى الكلام ان الادلة السمعية لما كانت من جملة ما وقع بازاء المبادي المقصد في الجملة كانت مقصودة بالذات فما كانت تلك الادلة المقصد بالذات وذريعة اليه اعني استنباط الاحكام يكون لا محالة مقصودا بالذات لامتناع ان تموت الذريعة مقصودة بالذات وما هو وسيلة اليه مقصودا بالعرض والى هذا اشار العلامة مجملا بقوله اي المقصد بالذات من الفن حيث ذكر فيما وقع بازاء المبادي المقصد في الجملة وقع لا يرد ما اورده الخ اذ ليس المراد باستنباط الاحكام المذكورة ههنا المباحث المتعلقة بالاجتهاد بل المراد نفس الاجتهاد كما لا يخفى الا يرى ان العلامة جعل مسائل هذا الفن وسائل الى مسائله التي هي ذريعة الاستنباط ولو كان المراد بالاستنباط مباحثه لاستقام هذا الكلام واما ما يقال فلان قوله لكنه مقصود بالعرض بالنسبة الى المسائل ضعيف جدا لان الثة وان لم يصح كون الاستنباط مقصودا بالذات لكنه جعل مباحث الادلة والترجيح وهي المسائل ذريعة اليه فكيف يكون مقصودا بالعرض بالنسبة الى المسائل ثم ان هذا المشكل اشكله وعبر عنه بعبارة اخرى فقال اي في طي قسم من الاقسام المقابلة لها حيث قال في الادلة السمعية لان المقصد الاستنباط ووجه دلالته على كونه مقصودا بالذات ان المقصد بالذات من المقصد بالذات مقصود بالذات بالاول واما على انه مقصود

قول السيد حيث ذكر فيما وقع بازاء المبادي ١٢٥

بالذات من الفن لانه فلظهور ان نفس الاسفناط ليس من اجزاء الفن
فهو يدل عليه بانضمام ذلك الامر المعلوم ولم يرد انه جعل الاسفناط قسيما
له اذ القسيم هو مباحث الاسفناط والمقصد به كيف لا ولو كان قسيما
لما في صفة الاجزاء لكان مقصودا بالذات في الفن لا منه فسقط ما ذكره
بعض الفضلاء من انه لا دلالة في الكلام بالوجه الذي ذكره على ان المراد هنا
المقصد بالذات بناء على ان ما ذكره فمما وقع بازاء المبادي هو المباحث المتعلقة
بالاجتهاد لانه كما اعترف به آنفا والمراد بالاسفناط هنا نفس الاجتهاد
لا احكامه وكون الاول مقصودا بالذات لا يستلزم كون الثاني كذلك ثم
ذلك بعد قوله فسقوط كلام الابهري ثم الى قوله وكذا ايضا فقلت اقول
لما كان مجاراة الابهري حصول الغرض منه مقصودا بالعرض لزم ان يكون الاجتهاد
بالنسبة الى المبادي ايضا مقصودا بالعرض اذ كما ان المسائل بالنسبة الى المبادي
عرض والمبادي بالنسبة اليها وسائل كذلك المسائل بالنسبة الى الاجتهاد
وسائل والاجتهاد بالنسبة اليها عرض فلا يصح قوله بنفسها على انه وان كان
هو مقصودا بالذات بالنسبة الى المبادي لكنه مقصود بالعرض بالنسبة الى
المسائل لان الاجتهاد يكون مقصودا بالعرض بالنظر الى المبادي ثم يتبين
انتهى كلامه ولا تذهب عليك ان مراد الاستاد اعتذار عن السيد وتوجيه
لكلامه في مرامه بوجه من التوجيه وفيه بعد ما فيه كما لا يخفى على الفطن
المتأمل نشر الاشكال غير المقال وعرف الكلام عن مواضعها فانه السحق الغير
ثم ترد عليه ما لم يرد على الاستاد ولما كان المطلب قليل الجدوى ضعيف
المغزى كان الاطناب فيه غير مستطاب ومن كان له نظر صحيح يرى ان الاولى ان

قبيح وفيه نظر لما ما ذكره فمما وقع بازاء قال لا شك كون الاسفناط
قسيما مدار السوال على ان المقصد بالذات ما لا يكون وسيلة للغير فلا يمكن
ترتب مقصودين بالذات والا لكان كل منهما غاية الاخرى فلزم اتحادهما
لامتناع تعدد الغاية الاخرى وحاصل الجواب منع المقدمة الاولى والمراد
بالمقصد بالذات المعنى الاضافي وكل ذي وسيلة مقصود بالذات بالنظر الى
وسيلته وان كان بالغير بالنظر الى الاخر وليس المراد من المقصد بالذات المعنى
المجتمع المغني ما لا يكون مقصودا بالنظر الى غيره اصلا بل الاضافي المعتبر فيه
عدم كونه مقصودا بالنظر الى غير دون غيره وبهذا الوجه اندفع ما ترا الى من
السوال لا توجه له اصلا لانه قياس على منع الشكل الثاني من موجهتين ولذا
السوال الذي اورده بعض الفضلاء من انه لا اتجاه لهذا السوال لانه جعل
الاسفناط مقصودا بالذات من الفن والمسائل مقصودا بالذات في الفن والغاية
منها فيلزم كون الاسفناط مقصودا بالذات من الفن وغرضا من المقصد بالذات
في الفن ولا يتوهم منه لزوم اتحاد غاية الشيء معه ثم اجاب عنه بانه لا بعد
ان يتوهم احد ان المقصد بالذات مطلقا بالنسبة الى شيء واحد لا نجوز ان يكون متعددا
فلذلم هذا اورد السوال واجاب بوجه يفهم منه ان المقصد بالذات لشيء يجوز ان
يكون متعددا سواء كان ذلك المتعدد مقصودا من ذلك الشيء كالغاية وغاية الغاية
او لا بل مقصودا فيه كمسائل العلم الالهي التي بعضها وسائل الى بعض آخر او بعضه
مقصودا فيه وبعضه مقصودا منه كالذي نحن بصدده واعلم انه لم يصرح بان
المسائل مقصودة بالذات في الفن وان جعل الاسفناط مقصودا بالذات منه
ومنشأ السوال جعل الاسفناط والمسائل كلها مقصودة بالذات كما

من غير شعور يكون احدهما مقصودا بالذات من الفن والآخر فانه اذا الاشعار
في الكلام به نعم لكان يمكنه ان يمنع الجواب على الفرق بين المقصد بالذات فتدبر منه
لكنه لم يلتفت اليه لمافيه من كثرة الفائدة كما ذكر هذا الفاضل فتامل قوله
ان هذا المجادل الجليل لم يفرق بين المقصد لذاته ولغيره وبين المقصد بالذات و
بالعرض والمقصد في الفن وبين المقصد بالذات بقصد وقصد وانه يجوز
ان يكون الشئ مقصودا لذاته ولغيره وبهذا الوجه ينظم مقاصد كثيرة يكون اولها
مقصودا لذاته ولحصول الثاني ايضا والثاني لذاته ولحصول الثالث وكذا
واما المقصد بالذات وهو الذي يقصد اولا وبالذات وينتهي القصد اليه
ولا يتعدى منه فهو منتهى القصد وغاية المقصد فلا يكون المقاصد المترتبة كلها
مقصودة بالذات ولحوظة في القصد الاول ولذلك ترى السيد وسائر العلماء
يقرون انه في ملاحظة الوجه من المراة اذا كان الوجه مقصودا بالذات لم يكن
المراة ملحوظة مقصودة بالذات واذا كان المراة ملحوظة مقصودة بالذات لم
يكن الوجه كذلك وبذلك يظهر ما اشرنا اليه وعلى هذا لا يكون مبادي فن مقصودا
بالذات في ذلك الفن وان كان مقصودا بالذات في فن آخر واذا كان المقصد
بالذات فنا من الفنون وعلما من العلوم المدونة لم يكن غاية هذا الفن حتى لم
يكن من مسائله مقصودا بالذات في ذلك الفن ولا من ذلك الفن بذلك القصد وان
جاز ان يكون مقصودا بالذات منه بقصد آخر واذا كان شئ مقصودا بالذات
في فن كالعامل في الاصول مثلا كان توابعه ولوازمه مقصودا بالعرض لا بالذات
كما صرح به وقرروه بعد ذلك لا يخفى رد ايرادات هذا المجادل على الفاضل في
الحاشية الى التنبيه واما الذي اورده في هذه الحاشية من الرد مردود لانه

فاسد ظهور ما يغني عن اظهارها وقوله حاصل الجواب منع المقدمة الاولى
ع مدفوع مقدوح وقد عرفت انه لا يكون شئ واحد في قصد واحد مقصودا بالذات
وبالعرض واما قوله اذ المراد الافاسد باطل لا يرجع الى طائل ولا يعود الى حاصل
ثم قوله وبهذا التوجيه كتوجيهه غير وجيه واي توجيه لتحريف الكلام عن معناه الى ما لا
يدل عليه من غير ضرورة وكيف يمنع السيد بعلوه هذه المقدمة التي قررها غير مرة
في غير موضع من غير كتاب بل حاصله ان كلا منها مقصود بالذات كل بقصد
لانها مقصودان بالذات بقصد واحد ومقصوده من قوله فالوسط مقصود
بالذات نظرا الى احد طرفيه ومقصود بالعرض الى الآخر ان الوسط يكون مقصودا
بهذا الوجه بقصدين لا بقصد واحد على ما اوهمه او توهمه واسرع عليه هذا المجادل
بعبارته وبهذا يظهر ان الجواب وجيه احدهما ما اشرنا اليه والآخر ما حرره
الفاضل وكيف كان فلا يمكن حمل كلام السيد عليهما لكل بوجه من العجب الذي ليس منه عجب انه
اعتذر عن عدم الاتيان بالجواب الصواب بانه اراد فائدة فائدة يستفاد من
الجواب الآخر ولم يشعر بان الاتيان بالجوابين افيد وبعد هذا الاخ عليك
فاسد اقواله بوجوه اخر شتى لا نطول بها قال الحصر اما عقلي او استقرائي
اعترض الفاضل الطوسي عليه بان حصر الحصر في القسمين باطل لانه يجوز ان
يكون مستغنيا عن الدليل ولا يكون دائرا بين النفي والاثبات كما اذا قيل ما هو
المرئي اما انسان او كتاب او بساط مثلا وان يكون محتاجا الى الدليل لكن
يكون دليله غير الاستقراء كحصر المكلفين الممكن في المتحيز بالذات والحال فيه
مستدلين بانه لو وجد المجرد شاركه الباري تع في التجرد واللازم باطل
اقول الاستاد قدس سره فالملافيه بحث اذ القسم الثاني المشار اليه بقوله

واما استوا می لا یکون کذلک رفع للقسم الاول والانحصار بین الشی ورفعه ضروری
فلا یکون بینهما واسطه فقط ثم فرع العلامه علی القسم الثانی ان انحصاره مستند
الی التتبع والاستقرا، اشاره الی وجه التسمیه ولا یلزم من ذلک ان یکون دلیله منحصرا
فی الاستقرا، بل غایته الامر ان یصح الاستدلال به بالاستقرا، ولا یلزم من هذا ادراک
او من الجایز ان یکون لمدلول واحد دلیل مخلفه ثم من الجایز ان یستدل بالاستقرا،
علی الانحصار فی کل واحد من الحصرین المذکورین اما فی الاول فحان تتبع المری
فلم یوجد سوی الانسان والکتاب والبساط علی انا نقول ما سوا المعلوم بالروه
فی الصوره المذکوره هو الامور الکثیره لا الحصار المری فیها فانه یعلم من استقرا،
المری وعدم وجدان غیر الکتبه لکن لما کانت تلک الامور قلیله ویحصل الاستقرا،
فی اول الوهله یشتبه الامر ویتوهم ان الانحصار حصار معلوما بالروه ولیس
کذلک الا تری انه اذا کان المری امورا کثیره جدا لم یعلم انحصار المری فی اقسامه
ما لم یستقرا ولا والاشتبه ان الانحصار فی هذه الصوره لیس بالروه بل الاستقرا،
واما فی الثانی حان تتبع الممکنات فلم توجد سوی المخبر بالذات او الحال
عینه واما الدلیل علی نفی المجرد فهو دلیل علی نفی احد الاقسام المحتمله بحسب هادی
الرای لا دلیل علی انحصار الممکن فی المخبر بالذات والحال فانه الا تری ان هذا
الدلیل لا ینفی الواسطه بین المجرد والمادی ای عن العالم المثالی علی ما ذهب الیه
بعض الحکما، مع انه لیس مخبرا بالذات ولا حالا فیه ثم بعد اللتیا والتی فی حال
هذا المنحل اقول حصر الحصر فی المسمی عن علی ولا استقرا می لثبوت
الواسطه حیث یستند الی البرهان او الی دلیل ظنی عن الاستقرا، او الی بدیهه
ولا یکون تردد ا بین النفی والاثبات کحصر المقدار فی المتصل فی جهة

او الحق

او جهتین او ثلث جهات ولو لم یرد فی الاستقرا، الی بقوله فمستند الحصار ربما
یکون ادخاله فی الاستقرا، بان یراد به ما یقابل القسم الاول مطلقا ومع ذلک
الایراد فی لو لم یکتف فی الحاشیه ان القسمه ان کانت عقلیه فهی بدیهیه
لا تحتاج الی دلیل وان کانت استقرائیه فدلیلها انه لو کان هناک قسم آخر
لوجد بالتتبع لکن التالی بقسمیه فکذا المقدم واللازمه ظنیه لکان من المحتمل
ان یتعسف متکلف تتبع السبع والاستقرا، بحیث یشمل الوسائط المذکوره
او یجعل حوله فیستند الی الاستقرا، والتتبع فی قوله الجزئیه اقول انه بکلیته
شائع وعلوکعبه وعلامه لاستحضی منظرنی الحواشی التی فی بطره فقره منظر فی شطر وعجل
شطرا واوفی ما خذ طرفا ومنظرا فی طرف آخر فان من حوله حصر الحصر الی قوله
ثلث جهات اشتغال الکلام الفاضل الذی کان معترضا علیه الی الغایه ومن قوله
لو لم یرد الاستقرا، الی اعترافی علی الاستاد الذی کان مشتغل بکلامه الی الا
وفی کل ما اشتغله ورده ابحاث اما فی الاول اولا فلانا لانم ان هناک
حصر الحصر وانما لیس نقائضه بل ولا دالا علیه واما ثانیا فلانه لو سلم ان
هناک حصر افلا نم انه لیس باستقرائی وابدا، الاحتمال العقلی لا تقدح فی الحصر
الاستقرائی وقوله حصر المقدار الخ لا یصح ان یکون مثالا لشی من الاقسام الثلثه
الذی سرده لو سلم انه وجد قسما آخر فوجدانه علی تقدیر صحته لا یتناقض نقضنا
ولا یورث قدحا فی الاستقرا، غیره حیث لم یدل علی ان وجدانه کوجدانه غیر سالم عن
التسویلات واما ثالثا ورابعا فلما اشار الیه الاستاد واما الخامس فلانه
لو سلم ان الحاشیه الی نسبها الی السید له لا من تسویلات نفسه ومفتراته ومخترعاته
لکن الحواشی السابقه ممکن توجیهه بما توجب ما اشار الیه الاستاد فتعطل له

ثم توضيح ان كل حصر مما تخيله ممكن تقرر الدليل عليه باعتبار الاستقراء بان
تقول ان الاقسام منحصرة فى كذا اذ لو كان قسم اخر لوجد لكنه لم يوجد و عدم
الوجدان اما لامتناعه او للفقدان مع الامكان وليس فى عبارة السيد دلالة على
حصر الدليل فى هذا القدر و الاشارة اليه للاشارة الى وجه القسمة هذا ولا يخفى
انه يمكن اجراء مثل هذا فيما سماه حصرا عقليا ويمكن ان يقدر عنه بوجه بل وجهين
فى احدهما بدل كل منهما خدش بوجه بل وجوه. قوله فتدبر كى يتضح قيل
اقول منها شان القسمة والحصر اى الحكم بانحصار المقسم فى الاقسام الحاصلة
من القسمة والثانى غنى متاخر عن الاول قطعا و الاول لا تتم الاستدلال
عليه اصلا لان المستدل عليه لا يكون الا حكما و لا حكم فى القسمة لانها كما ذكر
عبارة عن ضم قيود الى شئ لتحصل باضمام كل قيد اليه قسم منه وانما يكون الاستدلال
لو احتج عليه واما الثانى اى الحصر فيجوز ان يكون دليلا للاستقراء المصطلح لانه
كما تصور الا بعد تحصيل الاقسام ومعرفة احكامها كذلك الحصر لا تصور
الا بعد تحصيلها والعلم بحكم ان لا يكون بعد معرفة احكامها و لا تقدح فى ذلك
كون نفس القسمة متقدمة على تحصيل الاقسام فان قلت صورة الاستقراء ههنا
هو ان تقال جزء العلم والكتاب اما هذا او ذاك او ذلك وكل منها ثبت له
الحكم الفلانى فكل ما هو جزء العلم فثبت له ذلك الحكم و لا شك فى بطلان الحصر فلو
اعتبر الحصر به لكان دورا قلت ان اردت بقولك جزء العلم اما هذا او ذاك
القسم كما هو المبحث فكون صورة الاستقراء على ما ذكرته باطلا والا لزم ان
يكون التصور موصلا بعيدا او الابعد الى التصديق وهذا شئ لم يقل به احد
وان اردت به الانفصال فلا نسلم توقف الاستقراء المصطلح الذى هو الاستدلال

باحكام بعض الجزئيات على الحكم الكلى على الحصر وانما هو فى الاستقراء التام الذى
هو باحصاء قياس مقسم كيف ولا عبرة فى مطلق الاستقراء الحصر لرجوعه كله الى القياس
المقسم اذ ليس له هيئة الا قول مركب من منفصلة ومن حمليات بعدد اجزاء المنفصلة
وعلى ذلك التقدير الاستقراء كله كذلك فالحصر الحجة فى القياس والممثل وقتى اعتبار
الاستقراء ضمنيا بما طلان من قبل جعل قسم الشئ قسيما و لو سلم فالحصر الذى يعتبر فى
الاستقراء غير الحصر الذى ثبت به شئ مقول جزء الكتاب اما بزاز الباب او
ذاك او ذلك وكل واحد منها غير خارج عن الامور الاربعة فكل ما هو جزء غير
خارج عنها وهو معنى انحصاره فيها فلا دور فى ذلك فان قلت فيلزم التسلسل
قلت يجوز ان يكون الحصر الذى يوقف عليه الاستقراء مستغنيا عن الدليل او يكون
دليله غير الاستقراء على ما عرف و الاستاذ قدس سره فى ابحاث منهج الغائم
ان الحصر المستفاد من القسمة هو الحكم بالانحصار بل المستفاد منه هو الحصر بمعنى الانحصار
ولا حكم فيه اصلا و دليل الحصر يدل على الانحصار لا على الحكم به و لا يلزم ان
يكون الحصر المستدل عليه مما تتعلق الحكم كجواز ان يقال مثلا المحصور فى الاسم و
الفعل والحرف سيبويه كذا او كذا مما بحث عنه فى علم النحو ولهذا يظهر فساد
الحصر الذى ادعاه ما تقدم فى قوله لان المستدل عليه لا يكون الا احكاما فان قلت
ما يكتب بالدليل هو العضد و لا كتب له بدون الحكم فيكون المستدل عليه لا محالة
متعلق الحكم قلت قد يعرض مضمون العضد غير المركب الخبرى كما اذا ركب
الوضعى ويذكر معه ما هو سببه كالمثال الذى ذكرناه. و لا يلزم ان يتعلق ذلك
والحصر المستفاد من القسمة يكون من هذا القبيل فان الحصار المقسم فى الاقسام
يكون مستفادا من قسمة الجامعة المقام من غير ان يكون محكوما عليه بالفعل

وقد يذكر مع ذلك سبب الانحصار ومنها انه حكم العلامة ما مساع جعل الاستواء
المصطلح دليل الحصر المذكور بل حكم بان ارتكاب ذلك بعيد حيث قال قد درك
سقطا و وجه بعده مما لا يخفى ثم ان هذا المنحل قال اقول قد صرح
الشيخ في السفاء باشتمال الاستواء مطلقا على ادعاء الحصر قال وبجب ان يعلم
ان الاستواء ليس استواء الا اذا حكم على المعلى ليكون في جزمانه تدعي ان يبني
جميعها لفظا وان لم يكن كذلك ولم يكن قد عدوت بكما لها طويل العمر مشايعته
كانت او غير مشايعته فان المستوى يقول لكل حيوان انه كفلان وفلان فيكون
مدلول دعواه فانه لو اعترف الاشاشاذ من جملة ما استوعبه فكانه اعترف بانه
عسى ان يكون دعواه الكلي غير صحيح وربما عد منها شاما قال وكذا وما يجري
مجراه فاذا فعل كذلك جعل الاوسط في دعواه مساويا لجزمانه فانه تقول ان
كلها كذلك لكنه ربما كذب فيما توهمه وليس قانون الاستواء مبنيا على ان يكون حتما
بل على ان يكون على الصفة المذكورة فان الاستواء الجمع فقد اتى بالاستواء البرهاني
وان لم يستوا الجمع فانه توهم انه مستوعب حتى يكون كانه يقول كل حيوان انا ملوحد
ما عدا فقط ثم قال وقد غلط من ظن ان الاستواء المذكور في كتاب القياس
شيء على حدة وان فيه نوعا من الاستواء غير الذي في طوبيقا محتجا بانه قد ذكر
فيه ان الاستواء يكون لجميع الجزئيات فان ذلك ليس على انه يكون كذلك بالحقيقة بل
على انه يدعي انه كذلك والاستواء اعم من الاستواء المستوفى الذي سوبا بحيث قاس
منقسم من جملة ما عدوناه اولا ومن الاستواء المقتصر فيه المدعى فيه الاستيفاء هذا
كلامه بحروفه ومنه يظهر انه انما عاد عن القياس المقسم بعدم اعتبار الاستواء الحصل
فيه حائم قلت فيكون الاستواء مطلقا قسما من القياس كما ذكره هذا انما يحتمل

غاية ان الاستواء ان نقص يكون قياسا ضمنيا وبذلك لا يصير قسيما للقياس
كما ذكره الاقسه الطبنة قلت يمكن ان يقال دعوى الحصر ههنا ليس معتبرا في
الاستواء صريحا حتى يكون جزءا منه بل المعتبر فيه المقدمات التي يغلب على الظن
الانحصار من غير استلزام كما ان المعتبر في التمثيل ليس دعوى ان كل ما هو مسكر
حرام مثلا بل مقدمات يوقع الظن به من غير استلزام فاذا اورد ذلك الدعوى
صريحا كان قياسا ضمنيا وان لم يورد بل اورد ما على صورة التمثيل كان تمثيلا و
قسيما له وكذلك الاستواء ان اخذ فيه دعوى الحصر صريحا كان قسما من القياس
وان اعتبر فيه مقدمات يغلب الانحصار على الظن كان قسيما له وكان في عبارة
الشيخ اشارة الى ذلك حيث قال اولا فيكون هذا آخذ دعواه ثانيا
بانه يوهم انه استوعبه حتى يكون كانه يقول وجدته انه قال في اسما هذا البحث
الاستواء ليس للالزام الكلي بل للالزام المشهور وربما يظن غالبا
وتفصيل المقام انه لا بد ان ينتهي الاستواء الى حد يظن معه الانحصار فيحاله
الحكم المطلوب سواء ظن الانحصار في الافراد المستوفاة او ظن ان حال الم
يستوفا كحال ما استوفا وليس دعوى الانحصار جزءا منه كخلاف القياس المقسم
فانه جزء منه كما ان دعوى عليه الجامع للحكم معتبرة في التمثيل ضمنا وليس جزءا منه لعدم
اعتباره فيه صريحا فانك اذا علمت ان المسكر كالخمر والخمر حرام لاسكاره
فالمسكر حرام فقد ادعيت ضمنا ان الاسكار علة للحرمة مطلقا لكني لم اعتبر هذه
الدعوى صريحا بل لاحظت الدعوى المذكورة فقلت المسكر وكلما كان
الشيء مسكرا كان حراما كان قياسا مولفا من الحملية والشرطية وقولك المسكر
وكل مسكر حرام فالمسكر حرام كان قياسا مولفا من حمليتين فكما ان الفرق

من التمثيل والقياس يكون دعوى عليه الجامع للحكم جزءا في القياس دون التمثيل
وان اشتمل التمثيل عليها من حيث اجتماع الظن بهما كوكب الغرض من الاستقراء
والقياس باعتبار دعوى الانحصار في الثاني بطريق الجزئية دون الاول
فان المعتبر فيه التتبع الموقع لغلبة الظن بالانحصار على التفصيل السابق
وما ذكره بعد التسليم من ان الحصر في الاستقراء غير الحصر الذي تمت به فهو بعينه
ركوب الشطط الذي ادعى الجم لزومه وذلك لان الحكم المطلق ههنا هو الانحصار
المقسم في الاقسام وليس مثل ذلك الانحصار مجتمعا في الجزئيات المذكورة فان
كل باب لا تسلم الى الامور الاربعة بل الحكم الثابت لها سوى عدم خروجها منها
كما صرح به وذلك ليس هو الحكم المطلق صحيح الى زيادة تكلف بان يقال عدم خروج
ما سوى جزئيات من الكتاب عنها انما يفيد عدم خروج افراده لتسلم انحصار منهوم حسب
القسمة فيها وان يقال ليس المطلق ههنا انحصار المقسم في الاقسام بل عدم
خروج افراده عنها ولا يخفى انه تعسف بعيد جدا كيف وقد صرحوا بان المطلق
هو الحصر ولا يفيد بالشطط الاصل هذا مع ان الاستغناء عنها بمثل
ما ذكره انما يتم اقول ان الاعتراض الذي نقله عن الفاضل مبني على ان
الاستقراء لا يوقف على الحصر واجاب هذا القائل بجلالته بان الاستقراء
يشمل على الحصر وثقل لسانه بهذه العبارة الشقاء وظاهر ان هذا اعلى ما يرد
لا يسعه فان بعد الاغماض والاعراض عما في الاشتمال من الاحتمال نقول له
انك في جواب سوال اوردته على انك صرحت عند نفسك بان دعوى الحصر لا الحصر
غير معتبر في الاستقراء ولا تتوقف عليه وبهذا تم اعتراض الفاضل المعترض
ولا يتم جوابك ثم جواب الشبهة التي اشكلها بلسانك آخرا فانه مع ما فيه من وجوه

القدح لا يسعه ولو ساغ مثل هذا الكلام لساغ ان يقال ان الاستقراء لا يفيد
الكلام في المرام ان الذي يقتضيه من اصول المنطق والحكمة وكلام اصول الاصول
ان الحصر غير معتبر ولا ملحوظ في الاستقراء بين الناقص والتام الا ان الدعوى بالنسبة
يمكن اثباته بقياس مقسم مبني عليه والذي تحلة المجادل بجلالته من الشقاء لا يفيد
اصلا حيث لا تسلم ما ادعاه وفي غير موضع منه تصريحات بخلافه ولا يندفع
بما سرده الايراد الذي اورده الفاضل وهو منع لزوم الدور وذلك الحصر
اما ان لا يعتبر ولا يلاحظ بالوقوف في الاستقراء مطلقا ما ما او ناقصا اولا وعلى
التقادير لزوم الدور ممنوع اما على الاول فلما تقدم وامما على الثاني
فلاختلاف احلاف الحصر والاستقراءين على ما اشار الى احدهما بقوله ولو سلم
الخ ولا يخفى على ارباب الالباب انه ليس بجلالته في الاطناب الغير المستقيم
حاصل بحصله حاصل يكون منه الحاصل رد ايراد الفاضل قوله
والثاني ساقط عن درجة الاعتبار استحق ان كتب على حاشيته هذا الموضع ان
استناط هذا عن درجة الاعتبار في العلم لا تقدح في كونه قسما من الحصر فلا يخرج
المقسم بذلك عن كونه عقليا بل بارسال المقسم الاخر قيل اولا هذا بعيد
لان الغرض ايراد الحصر الاستقرائي الواقع على طريق الترديد بين النفي والاثبات
فلا وجه لادراج ما ليس من اقسامه ولا صدق المقسم في الواقع عليه في الترديد كيف
ولو لم تقدح سقوط هذا في كون الحصر عقليا لم تقدح سقوط ما تقابل القسم الاخير
ايضا في كونه عقليا فالمكن في كل قسم استقرائية الترديد بين النفي والاثبات
ابتداء وانتهاء فلا وجه لتقييده بالابتداء كما فعله وايضا تخصيص الاول
بما توقف عليه الاستنباط بسبب الوصف في الاول الاستنباط يخرج الحصر عن

منع ان الحصر في الاستقراء ناقص ان الاستقراء لا يفيد الحصر ان اراد الاستقراء
من جميع الجزئيات فالحصر ممنوع وان اراد من بعضها فالحصر غير مفيد
لا يفيد حتى يتم المقصود للمستدل

كونه عقليا فالوجه ان يقال مراد الشارح التردد من النفي والاثبات في بعض
الاقسام وهو كذلك اما اولا فلانه اذا كان الحصر واقعا على طريق التردد من
النفي والاثبات لا يكون استقرائيا قطعا واما ثانيا فلان وجه ادراج ما ليس
من اقسامه ضرورة الحصر عقليا فانه قد تصرف في الحصر الاستقرائي وندرج فيه
ما ليس من اقسامه ليصير حصرا عقليا مرددا بين النفي والاثبات واما ثالثا
فلان سقوط ما يقابل القسم الاخير عن هذه الدرجة لا ينافي كون الحصر عقليا
فان الحصر المذكور عقلي بالقياس الى جميع تلك الاقسام استقرائي بالقياس الى
بعضها ومعنى قولهم العلامة كلما قسموه استقرائيا ممكن فيها التردد من النفي والاثبات
ابتداء. اي يمكن ان يستوفي الاقسام مرددا بين النفي والاثبات حتى صارت
القسمة عقلية ثم يسقط بعض الاقسام ليصير التقسيم بالقياس الى الاقسام الباقية
استقرائية لانه يمكن ذلك في المرتبة الاولى دون المرتبة الثانية كما فهم الملخص
هذا ما افاده الاستاد وقد اورد ولرد ما اورد على السيد انه قد قيد قدس سره
سقوطه عن درجة الاعتبار بقوله في العلم اشاره الى انه قد يعتبر في الكتاب
كما يومي اليه في اصل الحاشية بقوله وان كان منه ما يجد خاتمة وذيلا وهو
فلا شبهة في تقسيم الكتاب وسوقه لما سبق وفي تقسيم العلم ايضا لان عدم
كونه معتبرا لا يستحق ان لا يوجب خروجه عن الاقسام حقيقة اذ القسم اعم من ان
يكون معتبرا او غير معتبر كيف وقد قيد سقوطه بالاستحقاق لا يتأتى
كيف يكون ما ليس مقصودا بالذات ولا توقف عليه المقصود فيه جزءا من العلم
لانا نقول ما تضمنه العلم اعم من جزء العلم حقيقة او تخلصا ولذلك شاع تقسيمه
الى ما ليس مقصودا بالذات وتوقف عليه المقصود وهو غير المقصد الذي لا توقف

عليه المقصد اذ الكلام لا ارتباط له بالمقصد من الاقسام العقلية لما يتضمنه العلم او الكتاب
بهذا المعنى سواء كان معتبرا او ساقطا عن درجة الاعتبار فاندفع قوله الغرض
ايراد الحصر الاستقرائي بطريق التردد فلا وجه لادراج ما ليس من اقسامه لانا نقول
هذا القسم من الاقسام العقلية للقسم لكن ليس قسما مقصودا به استحقاقا وذلك
لا ينافي كونه قسما منه والمعتبر في تقسيم العقلي الاقسام المحتملة سواء كان
معتبرا او ساقطا عن درجة الاعتبار فلا يخرج الحصر عن كونه عقليا بسقوط
بعض الاقسام عن درجة الاعتبار بخلاف ارسال القسم الاخير فان الخارج
من القسمة العقلية ما هو اعم من ذلك القسم والحاصل من الاستقراء سوى ذلك القسم
الذي هو اخص فيخرج القسمة بذلك عن كونها عقلية والملخص ان القسم الساقط
عن درجة الاعتبار قسم عقلي الا انهم استحسنوا عدم الاعتداد به لقلة المبالاة
بشأنه ولذلك لم يتعرضوا له في الاغلب وان اعتبر نادرا في الكتاب وعنون
بالخاتمة والذيل بخلاف ما عدا القسم الاخير فانه ليس من الاقسام اصلا كيف
ولم يوجد اصلا ومن ههنا يعلم اندفاع قوله كيف ولو لم يتدبر الخ واما قوله
وايضا تخصيص الاول بما سوغ عليه الاسقاط بسبب ان الغرض من الاول
الاستنباط يخرج الحصر عن كونه عقليا فمردود بان تخصيص الاول بذلك لا دخل
له في الحصر وانما ذكره للافاده والتسهيل الاتي انه لو اسقط ذلك وقيل
المقصد بالذات انما مباحث سلوك سبل الاستنباط اولا الى آخر التقسيم الذي
ذكره الخ للزم الحصر كله ودخل ما تتوهم من الآخر في القسم الاخير المرسل
نعم يرد عليه ان ما ذكر ليس مطابقا لما في الشرح اما اولا فلانه ليس
في الشرح ذكر القسم الساقط فلا يكون حصره عقليا من جزء الحاشية ايضا يمكن

الاعذار عنه بان قوله اذ لابد ان تتوقف عليه المقصد بالذات والا فلا حاجة اليه
في قوله وذكر هذا القسم لاجل انه صرف عما وجود هذا القسم وانه غير محتاج اليه واما ما يقال
فلان الشق قسم الاول الى ما يبحث عن نفس الاستنباط والى ما يبحث عما استنبط
الاحكام منه وقسم القسم الاخير الى البحث عن الادلة باعتبار التعارض والى البحث
عنها لا باعتباره حتى يقسم الاول غير حاصر لان ما يقابل البحث عن نفس الاستنباط
اعم من البحث عن الادلة قوله ولو قيل ما يتضمنه اما ان يكون مقصودا
بالذات او لا يقال قال الفاضل بعضل هذا الكلام ان الشق السابق يشمل
على ثلثة اقسام ما يكون مقصودا بالذات وتتوقف عليه المقصد بالذات وما يكون
مقصودا بالذات ولا تتوقف عليه ذلك وما لا يكون مقصودا بالذات ولا
تتوقف عليه ذلك والقسم الثالث ساقط عن درجة الاعتبار اصلا وكل
من الاولين ان كان البحث منه عن نفس الاستنباط فهو الاجتهاد والا فان
كان عما استنبط منه فان كان باعتبار تعارض الادلة فهو الترجيح وان كان لا
باعتباره فهو الادلة السمعية وهذا القسم الاخير مرسل لعدم انحصاره عملا في
الادلة السمعية فعلى هذا يكون هذا التردد نظير التردد الاول وحتى الارسال في
موضعين لان القسم الاخير فقط لكنه رحمه الله ما اعتبر هذا التفصيل بل جعل المقسم
الى الاجتهاد واخويه المفهوم العام الشامل للاقسام الثلثة وهو صحيح ما قال
واعلم ان المراد من المقصود بالذات المقصد بالذات في العلم كما ذكره
في اول هذا البحث والوارد المغني العام الشامل للمقصد منه ومنه يسقط القسم
الثاني اعني من الاقسام الثلثة ويكون مباحث الاجتهاد واخويه من القسم
الاول فقط ولا وجه بل لا صحة هنا لتخصيص المقصد من العلم وسوق القول

ما ذكره من ان الارسال على التقدير الاول في موضعين غير ظاهر لما اعتقده من
عدم الفرق بين سقوط بعض الاقسام عن درجة الاعتبار وبين الارسال كما مر
آنفا مع ان سياق الفرق وتحقيق ان السقوط لا يخرج الحصر عن كونه عقليا بخلاف
الارسال اذ على ما اعتقده يكون الارسال في ثلث مواضع احدها القسم
الساقط والثاني في تعميم كلمة الاولين الى ما يبحث فيه عن نفس الاستنباط
والى ما يبحث عما استنبط منه والثالث في القسم الاخير مع ما في الحشى انه لو قيل
كذلك لم يتوهم الارسال في القسمين كما في التقسيم الاول ولم يحتج الى الاعتذار
بان هذا القسم ساقط ما خوذ في التقسيم فلا يخرج به الحصر عن كونه عقليا ولو فصل
كما ذكر هذا الخ لفات هذا الغرض واعلم ان قوله وحتى الارسال في القسم
الاخير ربما يوهم انه في التقسيم الاول حتى الارسال في التقسيمين حتى انه قد يوجد
في بعض النسخ حاشية مسطورة منه قدس سره عند قوله وحتى الارسال في القسم
الاخير وهي قوله بخلاف الاول فان الارسال هناك في قسمين لا في قسم واحد
اقول وليست هذه الحاشية منه قدس سره بل ظن ان بعض الناظرين توهم
من هذه العبارة تخصيص هذا التقسيم بالارسال في القسم الاخير فكتب هذه
الحاشية فنسبها الناظرون اليه قدس سره وهو مناف لما صرح به سابقا من
غرضه انه على هذا التقسيم يظهر ثبات الارسال في قسم واحد من غير احتياج
الى الاعتذار السابق قوله جده وفاطمة واستمداده قيل ان كان
الحكم بانحصار المختصر في المبادي والادلة السمعية والترجيح من المبادي الجميع
حصر المبادي في الثلثة وان لم يكن منها لم يصح حصر المختصر ما عدا الخطبة ما عدا
الخطبة في الاربعة ويمكن ان يقال انه من المبادي لكن لا بد للبصيرة من زيادة

معتدا بها كالامور الستة فلم يذكره منها الفاضل نبه بلفظ من التبعيضية
الى قوله لاندراج الموضوع فيها بهذا الكلام وانقاد الاستاد قدس سره قائلا
اقول لاشك ان المختصر ما عدا الخطبة والحكم بالانحصار في الاربعة المذكورة
منحصر في الاربعة فحكم الحكم بالانحصار حكم الخطبة ولا باس بخروجه كما لا باس
بخروج الخطبة وقيل انما خصص السوال بالانحصار المختصر ولم يورد على انحصار
العلم لانه على هذا التقدير لا محذور في الشق الثاني من الترديد بانحصار علم كونه
من المبادي ثم اقول يمكن اجراء مثل هذا الترديد في الحكم بالانحصار
المبادي في الامور الستة بان يقال هذا الحكم ان كان من المبادي لم يصح حصرها
في الامور الستة وان لم يكن منها لم يصح حصر المختصر ما عدا الخطبة في الامور
الاربعة ويمكن الجواب باختيار كونها من المبادي فلا تحتاج حصر المبادي في
الستة للظهور ان المراد حصر ما عدا هذا الكلام اذ المتبادر عرفا من قولك
ما سنفعله الكتاب منحصر في كذا وكذا انحصار ما عدا هذا الكلام كما ان قولك
لا اتكلم اليوم الا بالمسئلة العلمية انما يفيد عرفا حصر ما عدا هذا الكلام فيها وكذا
يمكن الجواب عما اورد هذا الفاضل عند ذلك فان حصر المبادي في ستة
حصر المختصر في الاربعة يمكن ان يراد به حصر ما عدا جميع هذا الكلام ولين
نوقش في ذلك فلا يبعد ان يقال المراد حصر المختصر ما عدا الخطبة والديباجة
وقول المصنف في الحاشية سابقا ان المراد انحصار ما عدا الخطبة لا ينافي ذلك
لان غرضه هناك دفع الايراد بالخطبة لا تعيين ما هو المختصر فما عرفه ولا بعيد
ان يقال المراد حصر المبادي الذي ذكره فلا مدخل فيه حصر الكتاب ونفس
حصر المبادي هذا واما ما ذكره الفاضل فلا يتم في حسم مادة المناقشة الا بان

ينضم اليه ما ذكرناه او غير ذلك مما يخص المبادي كان يقال المراد حصر المبادي
المعتد بها قوله لاندراج الموضوع فيها قيل قال الفاضل
يندرج في هذا المعنى الاعم بل الاخص الذي يعبر عنه بالمقدمة الشيء اخر غير
الموضوع يذكر مثل ما ذكره الشارح في المواقف الا ان اندراج الموضوع اشهر
واولى منها اقول المبادي بالمعنى الاخص انما هي ما يوقف عليه ذات
العلم دون ما يعبر عنه بالمقدمة كما يتبادر الى من ظاهر عبارته فمراده من الاخص
الاعم الاخص لا المعنى الاخص ثم انه كتب في حاشيته الى قوله ما يهم الموضوع
باعتبار حيثي التقديمي بهليته وموضوعيته ليظهر بذلك فائدة تقييد المبادي
بالمعنى الاعم اذ لو خصها بالحيثية الاولى لم يظهر فائدة التقييد هذا وفاسدة
تخصيص الموضوع بالذكر انه قد صرح المصنف بدخوله في المعنى الاعم المعتبر ههنا
كما نقله عن المنتهى ولو ذكرنا في الرؤس الثمانية كما ذكره هذا الفاضل لربما
توهم ان المعنى الاعم المعتبر ههنا لا يشملها لجواز ان يكون عمومه لا بحيث يشمل
جميع الرؤس الثمانية قوله فاندفع ما قيل من ان المبادي ان حملت
على المصطلح الخ قيل اقول لا يظهر وجه اندفاع قول الشيخ بما ذكره اذ المعنى الاعم
الذي فسره الشارح بقوله هي ما لا يكون متصورا بالذات بل يوقف عليه ذلك اي
ذاتا او شروعا بيسير لا ما يبتدا به قبل الشروع في مقاصد العلم كما هو المعنى
اللغوي للمبادي غايته انه اعتبر فيه خصوصا بقرينة المقام فان اراد
الفاضل اندفاع الملازمة الاولى نمنع على ادعاء ان المعنى الاعم مصطلح
وهو شامل للحد والغاية مهنوع اذ لم يوجد اصطلاح عليه ولهذا احمل الشيخ
فيما سبق اطلاق المبادي على الامور الستة على المعنى الاعم او على المعنى اللغوي

وان اراد اندفاع اللازمة الثانية نقول على ان المقصد في المنتهى الامور الاربعة
بها فاذكره ههنا اعني البقية بعضا منها فعلى تقدير حملها على سماع المقصد مبادي لم يكن
كلهم من لغوا فهذا ايضا مردود لانه كيف اراده معنى من اللفظ يفهم منه اما بالوضع او
بالقرينة فيجب على الشارح ان يريد من لفظ المبادي المعنى المصطلح واذا لم يصح هذا المعنى
اللغوي او ما كانت له قرينة ههنا واطلاق المقصد اياه في هذا الكتاب على شيء
يصلح قرينة لارادة ذلك الشيء صلوحا تاما واما اطلاقه في كلام آخر طلبا كيف و
كثير من ان طرق في هذا الكتاب والذي بالسنة لافادتهم غير مطلعين على هذا في
المنتهى على انا لا نسلم ان سوق كلامه ان اندفاع قول الشيخ ممنوع على ارادة المعنى الاعم
لا على ما قال في المنتهى نعم نقول ان سؤال يجوز ان يحمل المبادي على المعنى المصطلح
ويحمل بطريق التغليب شاملا للجزء والغاية كما قال به السيد فما سبق بل جعله اولى
من الحمل على المعنى الاعم اللغوي كما يدل عليه سوق كلامه ممنوع لان اندفاع الملازمة الاولى
ولا تتعين المعنى الاعم لكونه مرادا انتهى كلامه واقول لم يرد ان حمل
العلامة اندفاع شيء من الملازمتين بل اراد منع الحصر فان الشيخ زعم ان المراد
بالمبادي في قول الشارح فلا ذكر من مبادي العلم ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد
العلم اذ لو لم يرد بها ذلك فاما ان يراد بالمبادي ما هو المصطلح عليها او ما سماه
المصنف مبادي والعلامة منع الحصر هنا على ان المراد بها ما فسره الشارح المبادي بان
لفظ المبادي لم يذكر واقع في عبارة الشارح فمعنى ان يحمل على المعنى الذي فسره به
واما قول المحشي هذا المعنى هو المعنى اللغوي مع خصوصية فلا يجدي نفعا اذ المعنى
الخاص غير المعنى العام كما لا يخفى قوله الطلب فعل اختياري لا يتأتى الخ
قال ان ضل الطوسي يريد ان صدور الفعل الاختياري عن الفاعل لا يمكن الا بعد

تصور

تصور بخصوصه والطلب من الافعال الاختيارية فلا يمكن تحققه الا بعد تصور
الطالب اياه بخصوصه وان يكون مخصوصا بدون خصوص متعلقه اي المطلوب
فوجب تصوره بخصوصه ممتازا عما عداه وهذا مستلزم امورا مثل ان الماشي
كيف ان تصور عند كل خطوة جميع ما يتعلق بتمييزها عما عداها بخصوصها ممتازا عن غيره
كموضع رفع قدمه ووضعه والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة
حركة رجله وبطؤه الى غير ذلك مما لا يحصى ومثل ان كل من يطلب علما من
العلوم المدونة فعليه اشتماله الاجمالي بتصوره بخصوصه ممتازا عن غيره
ومثل ان كل من يطلب تحصيل مجهول تصوري بالنظر او غيره فقد تصوره سابقا
بوجه ما قيد له عما عداه واللوازم كما ترى محل اشكال فان قلت يجوز ان
يكون للكل من المجهولات وجه كذلك بديهي يحصل للطالب قبل طلبه قلت لا كلام
في الجواز وانما التردد في الوقوع سيما فيما يتعلق بالوضع والاصطلاح
مثل العلوم والكتب وكم ما ثم ان بعض ما اورد من المقدمات قاصرة
عن افادة وجوب هذا التصور وجوبا حتميا مثل قوله وان تصور باعتبار
او شامل وتقصد تحصيله في ضمن جزئي لا بعينه فربما اداه الى ما ليس بمطلوب اذ
عدم حصول المطلوب وحصول غيره لا ينافي تحقق الطلب مع انه لا معنى
ههنا للتأدية الى غير المطلوب لان المفروض انه لم يتصور شيئا بخصوصه سوى
الامر الشامل وهو ليس بمطلوب فلم يصر شيء مطلوبا فلم يصف شيء بمغايرة المطلوب
ولا نعتد ههنا التأويل الذي ذكره في الحاشية فيقال هذا ان المراد ما يصير
مطلوبا حقيقيا في المآل فتأمل وسوق كلامه آب من ان تنال مراده بوجوب
ذلك التصور الاولوية والانسب هم ان المطلوب اذا كان كثيرا فيها جهة وحدة

ولا

نعقد معرفتها تلك الجهة وطلبها لاشك ان المطلق كل واحد منها لتلك الجهة مع انه
لم تتصور كل واحد بوجه مخصوص يمتاز عما عداه بل ربما لم يتصور واحد منها
كذلك بل بوجه شامل لها فقوله الطلب لا تتالى الا بالامتياز المطلوب
عما عداه على الاطلاق محل نظر فلك هذا المثال اقول من البين الذي
يحكم به الفطرة السليمة ان الفعل الاختياري مسبوق بتصور اذ العقل لا يسب
تحصيل الامر الغير المشعور به الى اختيار المحصل بل يحكم بخلافه ثم ان الشعور
على الوجه الاعم لا يمكن في تحصيله ما لم ينضم اليه ما يخصصه فان نسبة الاعم الى جميع
افراده على السواء فلا يختص به فرد دون اخر وذلك ظاهر وذلك مراد السيد
قدس سره من قوله فربما اداه الى ما ليس مطلقا يعني ان نسبته الى المطلوب وغيره
من الافراد سواء فربما ادى الى غيره فلا يمكن وحده في تحصيل المطلق واما ما اورده
هذا المحقق من ان المفروض انه لم تتصور شيئا بخصوصه سوى الامر الشامل الذي
ليس مطلوبا فلم يصر شيئا مطلوبا فلم تتصف شيء بمغايرة المطلق مدفوع بان الكلام
على تقدير تصور المطلوب بالامر الشامل لانه معدم الشرطية ولا شك انه يستلزم
ان يكون المطلق هو الامر الاخص المندرج تحت الامر الشامل لانا نفرض
ذلك فعلى هذا الفرض يكون المطلق فردا من ذلك الامر وما عداه بغاير
المطلق والحاصل ان هذا المقدم يستلزم ذلك التالي وسوق وما ذكره مشعل على
المصادرة اذ لم ثبت بعد ان المطلق كيف تصور بخصوصه بل لسن الكلام الا فيه
فلا يصح قوله انه لم تصور شيئا بخصوصه فلم يصر شيئا مطلوبا وذلك محل الشبه
على ذي مسكة واما قوله ان المطلق اذا كان كذلك له جهة وحدة فعند معرفتها
تلك الجهة وطلبها فلا شك ان المطلق ح فرضه موقوف على تمهيد مقدمة هي ان

الطلب قد تعلق اولا بالجملة من حيث هي جملة ثم عند تحصيلها يتعلق الطلب
بكل جزء فان الطلب هنا بالجملة متعدد احدها متعلق بالكل من حيث الكل
والباقي متعلقه بكل جزء والمطلوب في كل صورة متصور بخصوصه واذا
تمهد ذلك فنقول طلب المجموع غير طلب كل واحد واحد والاول
سابق على الثاني والثاني منبعث عنه وكل من الطلبين مسبوق بتصور المطلق
بخصوصه كما علمت اقول من البين الذي يحكم به الفطرة السليمة والفطنة
الصحيحة القويمة ان الذي سرده بجلالته وقدمه وهي الامر عليه اولا خارج
عن قانون التوجيه فان اعتراض المعترض ان تصور الفعل ومتعلقه
بخصوصهما يستلزم محذورات شتى لا منع المدعي بل حررها ونقلها وقررها
قرره من دليلها ثم سقطها اجمالا بامور فاجاب منع ما ادعاه من الاستلزام
او بطلان اللازم لا ايراد دليل عليل يوهم اثبات الدعوى ولعمرك ان
الذي اوردته من الدليل واشرت اليه بقولك اذ العقل عليل فان العقل
الصحيح يعرف ان المطلق المتبادر من قولك اذ العقل لا ينيب بتحصيل الامر
الغير المشعور به الى اختيار المحصل ان الذي يحصله المحصل باختياره مشعور به
وقد ان ذلك قد فيما يحصله بفعله اختيار الانس فعله على ما هو الدعوى ولو اغمض
عنه واريد به الفعل تسامح فلا نزاع ان منع ذلك وتوضيحه ان قولك الفعل
الاختياري مسبوق بتصور ح وما ذكره في حانه متدفع فانه ان اريد بالامر
الغير المشعور به ما يحصل بالفعل فالنزاع عندهم وان اريد به الفعل نفسه
فلا يلزم انه لو لم يكن مشعورا به لزم نسبة تحصيل الامر الغير المشعور به الى اختيار
المحصل لجواز ان يكون الامر الذي يحصله المحصل ويطلبه ويقصد تحصيله

باختيار. هو الذي يحصله بفعله لا نفس فعله وليس في كلامه ما يدل على استلزام
الشعور بخصوصية المفعول للشعور بخصوصية فعل به يحصل ذلك المفعول
وفيما اورده. الفاضل ايما. الى هذا والغرض ان هذا المعترض بجلالته ما اورد
الدليل بتمامه كما ما اورد. الفاضل وبنى الامر عليه فان قلت ان الفعل ايضا
يحصله بالاختيار فكان مقصودا مشعورا به وكيف حمل عبارته بعناية عليه قلت
هذه العناية لا تعينه ولا تكديه نفعا اذ المقصد ان المقصد مشعور به بخصوصه
والمعترض لو سلم ان الفعل ايضا مفعول يتقصد فلا يلزمه تسليم ان كل متقصد
مشعور به بجميع خصوصياته كما ما صرح به في ايراد امثلته ثم قوله فالنسبة
الاعم اي دليل عليل ضعيف نحيف جدا الوجوه منها ان استواء النسبة الاعم
الى جميع افراده عاما مطلقا ومنها وجوه اخر منها ظه ومنها ظه مما
اشار اليه هم انه بجلالته ومهارته عما ما موضع عبارته يدعي انه يلزم تصور المقصد
بخصوصه وانه بمنع تحصيله بدون تصوره بخصوصه وتصدى لنصرة المخ بهذا
وغفل عن ان كلام المخ آت في خلافه حتى قال فربما اداه. الى ما ليس بمقصد
فانه آت في انه يجوز تحصيله بتصوره. بوجه عام الا انه يحاف الى ما يؤدي الى غير
المقصد لا انه لا يجوز تحصيله وقصده. فانه يؤدي الى غير المطلوب البتة ثم
ان السند والغرض الذي اوهم او توهمه في مقدم الشرطية وضعها لا تفيده
كما لا يخفى ولا يتم به جواب اعتراض الفاضل اصلا ثم ان الذي اجاب به
عن قوله ان المقصد اذا كان كثيرة الخ ليس شيئا اذ حاصل اعتراضه ان آحاد
تلك الكثرة مطلوبة ولا نسلم انها ملحوظة بخصوصياتها فتعميم الطلب ودعوى
تصور الخصوصيات في الطلب الثاني لا تعيد. حتى تمنع الملازمة لزوم التصور

بخصوصياتها

بخصوصياتها في هذا الطلب ايضا ثم قال واما ما اورد. اولا من انه
يلزم ان تتصور الماشي عند كل خطوة جميع ما يميزها بخصوصه كموضع رفع قدمه
ووضعه والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا فمبني على تصور. ان العلم
بالشيء بخصوصه يستلزم العلم بخصوصاته على التفصيل وليس كذلك الا ترى انا
نتصور زيدا بخصوصه عند الاحساس او التخيل مع انا لا نعلم مشخصاته مفصلا
فالماشي عند كل خطوة. يتصور حركته المخصوصة بما الوجه الجزئي وان لم يعلم مشخصاته
على التفصيل ثم قد تقع الخطوة. بما الوجه الذي تخيله من غير حاوت وقع يكون
صادرا بمحض الاختيار وقد تخرج الخطوة الواقعة عن ذلك الوجه بالاسباب
الخارجة او الداخلة كعدم مساعدة آلاته فرح تكون الخطوة. صادرة عن مجموع
القوة. الارادية والقوى التي هي مبدأ. الانحراف ثم الفعل الاختياري
اذا احضر ملكة لا يحتاج في تصوره. الى تجشم تحديق النظر والتوجه التام بل يكفيه
ادنى التفات بل ربما ادى التوجه التام الى تبلد الصانع الماهر بما ذكر الشيخ
في الشفاء من ان الخائض في ضرب الاوتار اذا اخذ يتروى في كل نغمة يتبلد
ويتشوش والامر الذي لا يحتاج النفس فيه الى تجشم اقرب الى الذهول والنسيان
فلذلك نذ ستة الامر بما من لا يراجع الى وجدانه الصحيح او فقد وجدانه
هذا. وقع في كلامه من تخصيص ما يتعلق بالوضع والاصطلاح مثل العلوم والكتب
وكونها بلا نظير وجه التخصيص اقول لفظ ان من تصور شيئا بخصوصه فيتعلق
تصوره. بما يختص به عنده وانكار هذا مكابرة. غير مسموعة وبهذا تبين اندفاع
الفاضل ومتضمنه مما الذي تشبث به من التمثيل بتخيل خال عن التحصيل فان من
احس بزيد او خيله فقد تصوره. بما يختص به واوجب في نظره جزئية محكوما به

٥

ليس كذلك ثم ان اراد بالمشخصات في قوله مع انا لا نعلم
مشخصاته ما يشخص و يتعين به زيد في حال تصوره، مما اوجب جزئية المعلوم
انه معلوم و الا لم يكن مخصوصه معلوما جزما مشخصا و يعلم كل متصور ان تصور
او بوجه جزئي بدون تصور ما يشخصه و يخصصه غير متصور و كلام الفاضل
مبني عليه و يتم نقضه و ان اراد غير ذلك فلا كلام فيه و لا سغه ثم انه حينئذ
حال و قد تحرف الخطوط عن صوب مقصده فاظهر
مطابقته و لزم الزام السيد بل فيما سرده تطاول و انتحال لا موجبات لاعتداد
انا فصلنا القول و توضيح الكلام في المقام زيادة بسط المطلب و المرام
ان السيد ادعى ان المطلب المهم اختيارا الخ ان يكون معلوما بخصوصه اي بوجه
جزئي حقيقي على ما اعترف به و سلمه و حوره بهذا المجادل الجليل جلالته و معلوم
ان ما يعلم بوجه جزئي اما ان يعلم بشخصه و هويته اي مهيته و مشخصاته التي
بها مشخص و يتعين كان يعلم احد زيدا مثلا بانه ابن له مشخصات كذا
و كذا و اما ان يعلم بهذه هو يته كالحس سيح و لي من بعد فشار اليه من غير ان يعلم
مهيته و هويته حانه فظ انه جزئي معلوم بالهذية لا بالهوية و فظ ان العلم بالجزئي
بما هو جزئي لغير احد مذين الوجهين غير فظ و فظ انه لهذا انظهر صورة الايراد على
السيد حان الماشي بارادته له في الخطوات حركات ارادية غرضا صلة تقصد
تحصيلها هل كانت قبل حصولها معلوما بالجزئية لم تكن معلومة بالهذية
بالهوية على ما يدل عليه عبارات السيد في تقريراته و تحريراته فكون معلومة
بالمهية و المشخصات على هو شان سائر المعلومات بالهويات و الحركة
مشخص بتحصل هويتها بجملة امور ماله وقته ومنه واليه وهي الموضوع و المسافة

و الزمان و المبدا، و المنتهى على ما اطلق عليه القوم عن اخرهم و السيد سلمه
ثم لو سلم ان العلم بالكنه لا ينحصر في احد هذين الوجهين فالسيد حتما سلم و حور
في كتبه ان الحركة الارادية التي يقصد المحرك تحصيلها و يطلبها معلومة بهويتها
الجنسية بل النوعية حان الماشي المحرك بارادته يعلم و يقصد و يطلب الخطوات
حركات وارد عليه ايراد و ذلك ان تلك الحركات المطلوبة المعلومة التي تحصيلها
اما ان تكون معلومة بوجه جزئي على ما قرره كلانا في هذا الموضع و جزميا خاصا
في بحث الحركة الارادية حيث قرر الاخر في جواب الايراد بان المحرك
بالارادة ربما لا يقصد المسافة و الحركة الجزئية على ان الموجود من الحركة
هو التوسطية و هي سحصية جزئية غير منقسمة بالقوة ثابتة في تمام المسافة دي
متصورة بخصوصها و سخصها و اما ان تكون معلومة لا بوجه جزئي فعلى
الاول ورود الايراد ظاهر اما على الثاني فلان تلك الخطوات لو كانت معلومة
قبل حصولها بانها حركات لها مشخصات كذا و كذا لزم العلم بتلك
المشخصات و مشخصات الحركات على ما قرره و سلمه انما هي الامور
الخمسة المذكورة فعلم ما لزم مما الزمه لزوما ظاهرا و ان كانت معلومة
لهذية او جزئية بوجه آخر غير الهوية الشخصية المعلومة بالمشخصات لزم ان
يكون المحرك الماشي القاصد تحصيلها عالما بها قبل حصولها بوجه خاص جزئي
و فظ انه خلاف الحق على ما يظهر من النظر في حال المتحركات بالارادات
على ان تشخيص الحركات و العلم بجزئياتها قبل حصولها بدون معرفة تشخصاتها
غير معقول له و قد عرفت مشخصات الحركات و استدراكها لتلك الخصوصيات
على ما قرره الفاضل و اما ما نا فلانه بما سرده هذا المجادل الجليل جلالته

من ان العلم بالشخص بخصوصه لاستلزم العلم بجميع مشخصاته لاندفع السوال
ولايخفى مادة الاشكال فان المعلوم بخصوصيته جزئية يلزم ان يكون معلوما بوجه
يوجب جزئيته ويمنع شركته وان لم يكن معلوما بجميع خصوصياته ومشخصاته فو
علوم ان المعلومات المطلوبات في هواد النقض وصورها غير معلومة بامثال
هذه الوجوه والمنكر مكابر ومعاند واما مالك فلان قوله الماشي عند كل
خطوة يتصور حركته المخصوصة على الوجه الجزئي وان لم يعلم مشخصاته ليس
فيه طايل ولايرجع الى حاصل طاعرفت غيرة من ان الحركة انما يتشخص و
يتخصص وتصير جزئيا بالامور الخمسة المذكورة على ما اعترف به السيد وعلى
الثاني تهدم ما مهده ولايبقى ما بنى على اساسه ثم قال ثم لي ههنا بحث
وهو انهم اتفقوا في الملك نفسا منطبعة بعد اثبات النفس المجردة ليصدر
عنها تخيل الحركة الشخصية على الوجه الجزئي وعللوه بان الراي الكلي لايتعلق
عنه شوق جزئي فان نسبة الكلي الى سائر جزئياته على السواء فلا يتخصص منها
واحد جزئي فلابد له من اراده جزئية وكما ان الارادة الكلية تتوقف على
التصور الكلي كذلك الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي وفيه
نظر لانا نقول اسناد الشوق الى شئ معين بدون تصوره بعينه بديهي
الاستحالة فلا ينفع الشوق الجزئي عن الراي الكلي كما ذكروه لكن الكلام
في ان صدور الامر الجزئي بالارادة هل يوقف على الشوق الجزئي ام لا
اذ الامر الكلي اذا انحصر في فرد فربما كان الشوق الى ذلك الكلي مبدا
لحصول ذلك الفرد فان ماسوى ذلك الفرد ممتنع وقد صرح المحقق في
التحصيل بانه يصح في المعلول الذي لامثل له من نوعه كالسموات والعقل

والعقل الفعال ان يوجد عالما اي كلي وعلى هذا لايجوز ان يكون كل من
الحركات الجزئية متصورة بوجه كلي منحصر فيه ذلك الفرد فلا كما يرجع الى ايجاد
القوة المنطبعة والنفس في السماوي والعقل الفعال وفي الحركات بالامر
الكلي في الاولين نوع لها بخلاف الحركات الارضية كما لايخفى اقول
منشا بحثه سقطي من فطانته بتراء وماراه من النظر نظر من بصيرته عميا
كما لايخفى على من عرف الحركة الارادية وانها كيف تتالى من المتحرك
بالارادة فان الحركة التوسطية الجزئية الوجود وان كانت واحدة
غير متحيزة على ما تقرر وما لكنها يلزمها تغير وتبدل وتجدد بالنسبة الى حدود المسافة
والمتحرك بارادته تقصد قطع تلك المسافة وموافاة حدودها الجزئية بارادات
ومثل هذه الارادة جزئية لامحالة وظن ان موافاة تلك الحدود ليس
بكلي منحصر فرد اذ تتالي موافاتها وموافاة اجزائها بوجوه آخر
وان لم تقصد المتحرك بارادته الموافاة الخاصة الجزئية بل قصد موافاة
ما لم يمكن بهذا القصد وتلك الارادة الكلية من الاتيان بهذه الموافاة
الجزئية حتى تعددت وتكثرت الموافيات ولم ينحصر في فرد فان اي موافاة
اعتبرت في اثناء المسافة كانت سابقة ومسبوقة بموافيات اخر لكل وجوه
فكيف تحصل بارادة كلية تقصد تحركه كلية على مسافة ما تحركه جزئية
بموافاة جزئية ولم ينحصر النوع في الفرد وظن ان تعين المسافة وتخصيصها
وقصد قطعها يستلزم ارادة جزئية ثم ان تصريح الكلي بان الكلي المنحصر في
الفرد يصح صدوره عن راي كلي ان نفعه في اعتراضه لاسفعه في اعتراضه
حيث لايلزم ان يكون الحكم كلما فان الحركة غير منحصرة وعلى تقدير الانحصار

اختصت بخصوصية جزئية مانعة عن صدورها عن راي كلي فما استند به
لا يصلح للاستناد والاعتماد وعدم توقف صدور الجزئي بالارادة على
الشوق الجزئي لا سيما اذا لم يكن العاقد كلية بل الحركة جزئية موقوفة
على ارادة جزئية اذ الانسان اراده لما لا يخفى ولما اشرنا اليه فتامل المستدل
يدعي ان هذا الجزئي اعني الحركة الجزئية متوجهة على شوق واراده جزئية وتصور
جزئي وهذا ظاهر بوجه ظاهر منها ما اشرنا اليه آنفا واطرادها هذا انما
على الامور المعتادة مطابقة غير مسجوعة سيما وقد ان الحركة الواقعة على سبيل
لا تنحصر نوعها في فرد ما وشخصها ثم قال ثم ههنا شبهة اخرى وهي ان
المكتسب للصديق ربما يطلب النسبة الواقعة وهي اعم من السبب والاكتساب
فلم تتصور شيئا منها بخصوصه والجواب ان نسبة النفس الى المطالب نسبة الفاعل
الى المقبول وما هو فعل النفس انما هو تحصيل الصور المناسبة وترتيب تلك
الصور المخصوصة الحاصلة في النفس وتلك معلومة بخصوصها وفيه نظر
لان المبادي المخصوصة في حال الطلب ليست متصورة بخصوصها بل انما
تتصور بالوجه العام وهي مثل حسن هذا المطلب وفضله والحد الاوسط بالنسبة
التي من الاصغر والاكبر والجواب ان هذه الوجوه مساوية لها علما ان
النسبة الواقعة منحصرة اما في الاكتساب او السبب فكل ما حصل عند الطالب
بعد الاكتساب فهو النسبة الواقعة عنده فقد تصوره بامر يخصه او لا يخص الا
الا اختصاص عند الطالب فتدبر اقول لا يخفى ان هذه الشبهة
بنفسها مذكورة مع جوابها في كلام الفاضل وامثالها ولم تتعطف بجوابها
فتعطف بهذا ثم اقول ان بسبحنه هذه لا يرد على من يدعي ان العاقل

بالارادة

بالارادة يلزم تصور فعله بخصوصه ويرد على من يدعي ان طالب امر يلزمه
ان تتصور بخصوصه ولا سيما ما اورده في معرض الجواب اذ عامة ما سرده
ان النفس تصور المبادي بخصوصها واعتراض المعترض على المطالب لا
على المبادي وكونها متصورة بوجه ما وقد لا سيما لجواز ان يكون
هذا الوجه المشاوي وجها خاصا وايضا حيث يزعم المعترض ان الطالب
قد يمكن ويحقق ان يكون قبل التصور بالوجه المشاوي فحينئذ عليه ان يسمع
هذا الاطلاق ولا يكفيه الحكم بان المطلوب معلوم بوجه ما وما الذي اشار
اليه في العلاوة فهو مما اشتمله من غيره وهو بعد غير تمام كما لا يخفى على ذوي
الافهام ثم اقول ان هذا الجليل جلالته لم نر في بين المطلوب تحصيلا
والمطلوب حصولا وان الذي يطلب الطالب تحصيله باختياره وفعله يلزم ان
يكون معلوما بخصوصه واما الذي يطلب حصوله فلا يلزم العلم به بخصوصه
اما تذكر لعلك عالك عند استراشاك انك تطلب ما لا تعلم بخصوصه
كما ان التائه يسأل عن شيء ما وان لم يكن الاشياء ومن قضى بلزوم العلم
بخصوصية المطلوب اراد المطلوب تحصيلا بفعله واختياره والمكتسب على الجملة
كالمكتشف ما لا يطلب ما لا يعلم بخصوصه وليست النتيجة والاستنباط باختيار
الطالب وتحصيله وعلمه بل الطالب يطلب حصول علم بوسيلة علوم يطلبه
منها ثم واصب العلم بعلم ملتحقة كما انك واسأل تسألان من سمع
شافعي المنع ما يلتئم بالسائل بما يناسب حاله وسؤاله ولهذا يظهر
لك ان الشبهة الثانية المستحلة للشبهة الاولى المبتدعة ضعيفة واهية
وان كل شبهة شيبهة بما ينسجه العنكبوت من السوت فمن زوايا البيوت

بالخصوص

انتهى الاستاد قدس سره. قال فيه بحث من وجوه. منها في قوله يرد
ان صدور الفعل الاختياري الخ اذ ما ثبت في الحكم ان متعلق الفعل الاختياري
الذي سوانحه بالذات لا بد ان يكون متصورا بوجه مخصوص فان البناء
تصور منا مخصوصة ثم بينه لان الفعل الاختياري لا بد ان يكون متصورا
بخصوصه وتصور الفعل بخصوصه يقتضي تصور متعلقه كما فهم الخ فان تخصيص
الفعل الاختياري في الاكثر يكون بامور اكثرها غير متصور حال صدوره. فتامل
ومنها ان قوله يجب ان تتصور عند كل خطوة جميع ما تتعلق بعضها بعضا
تم وانما يكون هذا اذا كان تصور الفعل الاختياري بوجه ممتاز عما عداه
واجبا وليس كذلك بل الواجب تصور متعلقه الذي سوانحه بالذات كما
عرفت آنفا فان قلت فعلى هذا يجب تصور ما تتعلق به كل خطوة بوجه
ممتاز به عما عداه. وهذا ايضا خلاف الواقع قلت انما يلزم ذلك اذا كان
كل خطوة فعلا على حدة ولا يلزم ذلك لجواز ان تتحرك المتحرك بخطوات كثيرة
حركة واحدة حتى يكون هناك فعل واحد يتعلق بجميع المسافة تقصد به قطع
بيان ذلك ان الحيوان قد يحرك جميع اجزائه بالحركة الارادية اما معا
واما مع التعاقب والمحرك بالخطوات في الاغلب من قبيل الثاني فانه
ما دام يتحرك تارة احد جانبيه وتارة اخرى جانبه الآخر من غير ان يعرض له
السكون وتقصد بذلك قطع جميع المسافة المتصورة بوجه ممتاز عما عداها اما
اذا كان هناك حركات متعددة. وكان كل خطوة فعلا على حدة بان تقصد
بكل خطوة قطع ما يتعلق به تلك الخطوة فلا بد ان تتصور ما تتعلق به كل
خطوة خطوة على الوجه الممتاز عما عداه. ومنها في قوله وشل ان كل من

بطلب علما وسوانحه ليس بتحصيل العلم الواحد المتدرج فعلا واحدا متصلا فان ذلك العلم حتى
يلزم تصور بوجه ممتاز عن غيره بل هو افعال متعددة. حتى اكتساب مسئلة مسئلة منه
واكتساب كل مسئلة منه يقتضي تصور تلك المسئلة بوجه ممتاز عن غيرها لا تصور العلم
الذي تلك المسئلة فرد. فان قلت اذا كان كذلك فما فائدة معرفة العلم بجهته
الوحدة وكيف حكم العلامة بان التوجه الى تصور كل منه بخصوصه متعذر او متعسر
قلت هناك امران تحصيل مسائل العلم والتدرب على ممارستها وغيرها والاول
يقتضي تصور كل واحد منها بخصوصه وفائدة معرفة العلم بجهته الوحدة حصول الثاني
وحكم العلامة بتعذر التوجه او تعسره الى كل واحد منها بخصوصه مخصوص بحال
التدرب على الممارسة وهو حال عروض العلم لا بحال تحصيل المسائل فتامل ومنها
ان قوله ومثل ان كل من يطلب تحصيل مجهول تصوري بالنظر لا في محال المنع بان
يكون كلف الحكم ممنوعا لان اكتساب المجهول التصوري مسبوق بتصور الموصوف بالوجه
المساوي للموصوف ولا شك في امتناعه عن عجزه. ومنها في قوله فلم يعرف شيئا معلوما
فلم تتصف شيئا بغاية المطلوبية وان تعذر ما ذكره. العلامة في هذا الشق
ان المطلوب الواحد لا بد ان يكون متصورا بوجه ممتاز عما عداه اذ لو لم يكن متصورا
كذلك فاما ان لا يكون متصورا اصلا او لا كان متصورا اما وشامل وقصد تحصيله
في ضمن جزئي لا عينه وكلاهما باطلان وبيان ان خلف قد فرض عدم تعلق
الدعوى وهو ان لا يكون المطلوب الواحد متصورا بوجه جزئي ممتاز عما عداه
ليلزم خلف فلا يصح وقوع خلف على هذا التقدير بل يوجد. فكما ان في الشق
الاول لا ينافي المطلوبية ان لا يكون المطلوب متصورا اصلا نافي. على ان وقوع
ذلك على تقدير تعلق الدعوى كذلك لا ينافي المطلوبية في الشق الثاني كونه

غير متصور بوجه مخصوص نا. على هذا فظهر ان ما توهمه الخ اشتباه يضحك به الثكلى
وشذ عن سلة غرب ومنها قوله لاسك ان المطلق الخ وسوانا لانهم ذلك اذ
الغرض ان تلك الجهة جعلت هذه الكثرة شيئا واحدا كما صرح به العلامة في قوله
فانا ان لاكون لتلك الكثرة جهة وحدة يضبطها ويجعلها شيئا واحدا واما ان
لايكون لها تلك الجهة فيكون المطلق ذلك الشيء الواحد الحاصل من تلك الكثرة لا ظل
واحد منها سذا تمام ما افاده الاستاد وفي تمام التمام مناقشات وما افاده بعيد
وبطيء عباره. السيد عليه بعيد ثم قال هذا المشكل ان هذا الفاضل المحشي
غير هذه الى هذه الى اسلوب اخر مترقيا عن مرتبة قرنها اولا فعال في هذا
الكلام نظر اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فمن وجوه. الاول انه لو تم ما ادعاه
من توقف صدور الفعل الاختياري عن فاعله على تصوره، ومتعلق ذلك الفعل
بخصوصه مما زاد عما عداه. ويلزم ان الماشي مثلا يلزم ان تتصور عند كل خطوة
جميع ما تتعلق به حركة هذه بالتعيين والتفصيل كمكان رفع قدمه ووضعه والمسافة
الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة حركة رجله وبطوءه الى غير ذلك مما لا
يحصى وانه بداهة فساده. الثاني انه لو تم ما ادعاه لانسد باب التعليم والتعلم
بالكلية لان المتعلم اذا كان جاهلا بالمطلوب فكيف يتصور ما هو مجهول له
ويتوجه نحوه وان تصور بوجه ما فكيف يطلب تحصيل مجهول بالنظر او غيره. يجب ان تتصور
قبل شروعه في تحصيله بوجه جامع مانع فان لا استحالة في ذلك وادعى ان الكل
مجهول وجها بديهيا ودفع بان هذا لا تصور فيما يتعلق بالوضع والاصطلاح
حقيقة بل لابد الفرق بينه وبين غيره. فان للكل كتاب وللكل علم وجها خاصا
واقله العلم الذي تضمنه هذا الكتاب او العلم الذي دونه فلان الى غير ذلك
هذا في العلم واما في الكتاب فمثل ما تضمنه هذه الاوراق او الكتاب الذي
يدرس في هذه الايام الى غير ذلك واقول حكم بانه غير حقيقة بل هو حكم
حقيقة في بعض مناسبات تلك ولو سلم فلا نسلم انه يظهر بها الطلبة التي هو في صدد
اظهارها ثم قال والثالث انا نعلم قطعا ان طالبي كل علم كاصول
الفقه مثلا لا تتصور واحد منهم على غيره بوجه جامع مانع ومنع هذه المكابرة
واقول هذه الدعوى غير بينة ولا مبينة بل خلافها حقيقة اذ كل طالب للاصول
مثلا لا يجوز ان يتصوره بالعلم الذي تضمنه هذا الكتاب او العلم الذي دونه
فلان او العلم الذي حصل في حصة فلان الى غير ذلك من الخواص ثم على تقدير
تسليم عدم القدرة على ذلك التصور لا يلزم انه لم تتصور بوجه مخصوص

ممازجة بما افدناه وانه يلزم تصور مخصصات بها تنتفي قصار جزئيات
نظر متصور متصور جزئيا وبهذا يظهر ورود الايراد وان لم يكن على ما اورد
المورد بما اشير اليه ثم تردد في الايراد انه بعض اجمالي او معارضة بعد
تقدير وبغيره لا يليق بالحال في جلالته فانه ان حمل النظر الاجمالي على المتضمن
الاجمالي الحقيقي من تقرره ومقابلته لم يمكن معارضته والا امكن توجيهه بوجوه
اخر لا يخفى على من يعرف آداب المناظرة والمباحثة ثم قال الثاني
ان ما ذكره يستلزم ان كل من يطلب تحصيل مجهول بالنظر او غيره يجب ان تتصور
قبل شروعه في تحصيله بوجه جامع مانع فان لا استحالة في ذلك وادعى ان الكل
مجهول وجها بديهيا ودفع بان هذا لا تصور فيما يتعلق بالوضع والاصطلاح
حقيقة بل لابد الفرق بينه وبين غيره. فان للكل كتاب وللكل علم وجها خاصا
واقله العلم الذي تضمنه هذا الكتاب او العلم الذي دونه فلان الى غير ذلك
هذا في العلم واما في الكتاب فمثل ما تضمنه هذه الاوراق او الكتاب الذي
يدرس في هذه الايام الى غير ذلك واقول حكم بانه غير حقيقة بل هو حكم
حقيقة في بعض مناسبات تلك ولو سلم فلا نسلم انه يظهر بها الطلبة التي هو في صدد
اظهارها ثم قال والثالث انا نعلم قطعا ان طالبي كل علم كاصول
الفقه مثلا لا تتصور واحد منهم على غيره بوجه جامع مانع ومنع هذه المكابرة
واقول هذه الدعوى غير بينة ولا مبينة بل خلافها حقيقة اذ كل طالب للاصول
مثلا لا يجوز ان يتصوره بالعلم الذي تضمنه هذا الكتاب او العلم الذي دونه
فلان او العلم الذي حصل في حصة فلان الى غير ذلك من الخواص ثم على تقدير
تسليم عدم القدرة على ذلك التصور لا يلزم انه لم تتصور بوجه مخصوص

لا يعلم الكتب وغيره مما واقول
وجه عدم تصوره فيما يتعلق بالوضع
والاصطلاح ٥

اذ ربما يكون قد تصور بوجه مانع جامع لكنه لا تقدر على تخليص العبارة عنه كما ان
كل واحد من الناس تصور انواع الحيوانات والنباتات بخصوصياتها بحيث
لا تشتبه عليه ثم انه يعجز عن تعريفها بوجه جامع مانع اقول هذا جاب
المعترض عن منعه بهذا بانه مكابرة فهو يدعي ان الدعوى بينة ومنعها مكابرة
ثم الصور التي صورها لو تصور طلب الاصول بها جزئيا هدم الاصول التي
اصلها الشيخ وآخر وفرق من التصور بوجه خاص جامع مانع والتعريف
بوجه كذلك ولا يلزم من لزوم الاول وكثيته وليس في الصور التي صورها
تعريف اكتسابي يفيد بمعرفة معلوم بوجه آخر مكتسب من امور معلومة ما سوى
المقصد المسوق له الكلام والمعترض يعترض علينا من الزام هذا دون ذاك بشيء
الذي صوره من انه متصور اذ تصور احدهما بوجه جامع مانع ولا تقدر على
تخليص العبارة عنه تصور من تصور انه والذي تصوره حيوانا او نباتا بخصوصه
مهجور فكيف لا يقدر على التعبير عنها ومنع هذا كما ترى ثم قال وايضا معلوم لنا
بالوجدان انا اذا تصورنا علم الاصول بانه علم ديني بل علم من الامور التي فضله
المرغوبة اكثر من ان يطالبه ويشتغل بتحصيله ومذكور في كلامهم كثيرا انه يكفي في طلب
المجهول تصوره بوجه ما ثم قال اولا وجدانه مكذوبة وجدان غيره
كيف لا والمتصور المذكور انما يتصور بكنهه الامر العام وليس هذا الا
صورة الامر الاعم ومعلوم بالضرورة انه لا توجه الا الى ذلك الامر
الاعم والخلط هو الاعم وما سواه نقله من العلماء فلم اعثر عليه اقول
ان وجدان الغير مكذوب وجداننا ولا يعضده قوله والمتصور المذكور انما تصور
حاق المتصور بكنهه وان كان هو الامر الاعم لكنه جعل آلة لملاحظة الخاص

لزوم الثاني وكثيته

الجزئي على ما هو المشهور عند الجمهور في الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء
بالوجه ولو لم يكن من العلم بالشيء بوجه والعلم بالوجه فرق لكان لما ذكره
وجه لكنه بجلالته اجرى مشاغبة مع الاستاد كلافة ومعلوم بالضرورة ان
قوله معلوم بالفكر اه مخالف لما قرره مشاغبا كما لا يخفى على من علم كلامه
واما منع تفريع عزه لعدم عثوره عليه محالا يليق الا بجلاله ثم قال الرابع
ان قوله لو اندفع الى طلبها هو اعتراف قال اقول لست ادري كيف
يلزم من قوله لو اندفع الا اعتراف المذكور حتى فرض مقدم الشرطية محالا يتوهم
منه اعتراف اصلا اقول لا يخفى اشعار عبارته بهذا الشيء من له شعور ما
وليس الاشعار في فرض المقدم وحده بل في تمام الدليل وفرض مقدم الشرطية
الاتية الخليقة التي تستدل كلف مشعر بان المخلف هو هذا التالي اللازم واذا
كان هذا التالي اللازم مخالفا لاصل الدعوى كان في اصل الدليل المخلف
مخالفة لاصل المدعى وخلف هذا الظهر من ان يخفى ثم قال واما تفصيلا
فمن وجوه ايضا الاول انه قوله الطلب فعل اختياري صنيع بل هو كما
صرح به وافقهم الفاضل في مواضع قسم من اقاتهما الكلام النفسي الحقيقة
في المخلوق والاعتبارية الى صلة من المتعلقات المخصوصة في كلامه تعالى
قال اقول هذا غلط ناش من عدم الفرق بين الطلب الاصطلاحي الذي
هو قسم من الانشاء الذي هو قسم من الكلام النفسي وبين الطلب اللغوي المقصد
هنا وبينهما بون بعيد والاول يستدعي مخاطبا معينا او مقدرا توجه الخطاب
الطلبي اليه كخلاف الثاني وهذا مما لا يتوهم من له ادنى مسكة اصلا
من له ادنى مسكة يعرف ان الطلب اللغوي كالاصطلاحي ليس بفعل والعجب

الذي ليس منه يجب انه نسب الغلط الذي فيه الى غيره ودلك ان الطلب له
معاني لغويه واصطلاحيه ليس شيء منها بفعل فكون الطلب بالمعنى اللغوي فعلا
كما اصطلاحي تم ولكون الكلام في الاصول والكلام منع اولا كونه فعلا لما اشار
اليه واستدل بانه المعنى اللغوي واصطلاح المخاطب وهو المعنى الحقيقي للكلام يعني
ولا منع في جوابه انه بالمعنى اللغوي حيث لم يكن بالمعنى اللغوي فعلا وكان اطلاق
على المعنى اللغوي في الاصطلاح مجازا ولما لم يكن الطلب بهذا المعنى فعلا صرفه
الموضوع لها فعلا صرفه الفاضل عن معناه الوضعية وحمله على معنى مجازي
لعلاقة بينه وبين الموضوع له في اصطلاح المخاطب حيث قال اللهم الا ان يراد
من الطلب ما ترتب عليه فانه صح في حمله على معنى مجازي لعلاقة معتبرة. وهذا
المتحمل لكلامه حمله مارة على المعنى اللغوي ولم يشعر بانه كونه فعلا ايضا ممنوع
واخرى على مباشرة العمل ولم يتفطن بانه ليس معنى الطلب حقيقة وانما هو مجاز
محتاج الى قرينة معينة صارفة ثم قال قال والوجدان شاهد بان الطلب
ليس مؤثرا في شيء بنعم يصدر الافعال من الطالب لتحصيل المطلوب لكن هذا ايضا
ليس بلازم واحيانا كون كل طلب باختيار الطالب ثم اللهم الا ان يقال
مراده من الطلب ما ترتب عليه وان كان غير لازم من الافعال الاختيارية
ليحصل المطلوب وقال اقول المراد من الطلب ههنا مباشرة اسباب التحصيل
كما هو المتفاهم من العرف فان الشخص لا يسمى طالب العلم بارادته له ما لم يباشر
تحصيله اقول لانم ان مباشرة العلم معنى حقيقي للطلب بل لو اطلق عليه
كان مجازا محتاجا الى قرينة صارفة معينة وعمل وجهل ان الذي توهم
من تفاهم العرف لا منعه حيث يلزم ان يكون لكل مجاز علاقة وقرينة صارفة

ومعنى وتفاهم العرف والشهرة مسوقان بها فانا نقول اشار الى العلاقة
وفي كلامه قرينة على بعض الثرينة وتوريها وهذا المعتبر في كلاله ما فهمه فيحكم
بان الطلب مباشرة اسباب العمل وقوله ما لم يباشر اعترف منه بان الطلب ليس مباشرة
اسباب التحصيل اذ من الجائز ان يباشر احد اسباب تحصيل علم ولم يباشر تحصيله على ما
اعترف به وقوله لا سلم ان الطلب لهذا المعنى من الفاعل ان اراد ان هذا معنى
الحقيقي فممنوع وان اراد انه مجازي فنحن انه مسلم لكنه لم ينفعه اذا اطلق
كان معنا. هو الموضوع له في اصطلاح المخاطب وهو الذي اشار اليه الفاضل
وحمله على معنى مجازي يحتاج الى قرينة صارفة معينة ولم يعين هذا المعنى كلالته
ولم ينطق بكلام الفاضل واشارته حيث صرح واشار الى وجه التجوز والعلاقة
والى انه مع اركاب هذا المجاز لا يفيده شيء لان المزعم من حصول المطلوب
ما ترتب عليه مباشرة او غيرها على ما صرح به بقوله وان كان غير لازم الخ ثم قال
وح اندفع عنه اعتراض آخر هو ان انه تم طلب من الطائع والعاصي الايمان
والطاعة ولم يرد هما اذ لو اراد هما لوقع البتة عندنا واندفاعه على ذلك
التقدير ظاهر وقال اقول توجه الاعتراض مبني على حمل الطلب على ما هو
قسم الكلام السنفي قد عرفت فساده فلا ورد وله اقول بناه على عدم
وحكمه بالبناء لم ولم لا يجوز ان يوجه الاعتراض على تقدير حمله على معنى آخر
ودعوى عدم توجه الاعتراض على كل معنى غير هذا ممنوع مقدوح بل يمكن توجيه
التوجه بوجه بل بوجوه على تقدير حمله على بعض من المعاني الاخر ثم لا يخفى فساد قوله
وقد عرفت فساده ومنع قوله فلا ورد وله اصلا قال قال الثاني ان قوله
وان تصور باعتبار او شامل كلام خال عن التحصيل لان المفروض انه لم

تصورا بخصوصه سوى الامر الشامل وهو ليس بممكن وغير المتصور بخصوصه لا
يكون مطلوبا بحيث زعم فلم يكن شيا مطلوبا فلم تتصف شيء بغاية المطلوبية الا
ان يقال المراد من المطلوب ما من شانه ان يطلب ولا يخفى بعد حيث ذكر المطلوب
في مبحث واحد وارادة واريد به في موضع غيره ما اريد في المواضع الاخر
بلا قرينة ظاهرة قال اقول الظاهر على تقدير ان يكون المطلوب متصورا اما
بشامل بعد وضع ان يكون المطلوب هو الامر الخاص الذي فرض انه المطلوب بالذات
اقول لعمرك ان كلامك هذا بعيد عن التحصيل جدا وانه لا يعود الى حاصل
ولا يرجع الى طائل وان الظاهر على هذا التقدير خفاؤه وان التقدير خلافه وهذا
المجادل الجليل يجلالته يصير على خلاف ما قرره فيما قدمه فيما بالرانه بجلالته نسي
مقالته آنفا فيما سرد في جواب الاعتراض الثالث اجمالا فقال قال ولو سلم ان
ههنا مطلوبا بمعنى المطلوب بالذات او بمعنى ما من شانه ان يطلب فما ذكره لا يفيد مطلوبه
اذ لا فرق في مالي الشرطية لان عدم حصول المطلوب وحصول غيره لا ينافي شيئا منهما
تحقق الطلب فكيف احتمالها كما يدل عليه قوله فربما اداه ثم من ان يلزم وجوب
تصور المطلوب بالذات او بمعنى ما من شانه ان يطلب ان كان واحدا وان كانا
ان يطلب فان ما من شانه ان يطلب لا يصح قال اولا مراده من الطلب المباشرة
اسباب المطلوب الخ الشروع وقوله فان كان واحدا الخ تفصيل لما موه وتلبيسه
الشارع فيما يجب في تحصيل المطلوب لو يستحسن له فيه ذكر اولا ان طلب الشيء موقوف
على ارادته بعلقة بخصوصية المطلوب موقعه على امارة ثم ذكر ان ذلك الشيء ان كان
واحدا فليس وطئه الا ما هو الواجب اعني تصوره بخصوصه وليس هناك
امر واجب وليس امر مستحسن وكذا في صورة الكثرة اذا لم يمكن لها جهة وحدة

واما اذا كان لها جهة وحدة يجب تصور كل واحد منها بخصوصه عند التوجه الى تحصيل
ذلك الواحد كما في الصورة الاولى ومنها امر مستحسن هو ان تتصور ما اولا بتلك
الجهة ليسهل عليه تصور ما هو من احاد تلك الكثرة مما ليس منه بجعل المقدمة الكلية
الحاصلة من التوقف كبرى لصغرى سهلة الحصول كما فصله قدس سره في حاشية
شرح رسالة الشمسية فيحصل له الامس من فوات ما يعنيه وضيعان العمر فيما لا
يعنيه فيكون شروعه على بصيرة كما افصح عنه الشيخ اخرا بقوله فاذن لابد للكل
طالب علم ان تتصوره اولا بكنهه او رسمه وهذا المعنى ظاهر من عبارة الشيخ
فان قلت قد اعترفت بانه لابد في تحصيل الكثرة مطلقا من تصور كل واحد
واحد بخصوصه وقد صرح الجماعة بان ذلك معذور او معسور قلت غرضه ان
ذلك في اول الامر معذور او متعسر بمعنى انه لو اقتصر تصور الآحاد بالتفصيل
مقام التصور بالجهة الشاملة قاربه ان تتصور العلم او لا تحصيل مسالة المعذور
او المتعسر وانه لو اندفع الى تصور كل منها بخصوصه قبل ضبطها بجهة الوحدة
لعذر او تعسر واما تصور كل مسئلة بخصوصها في وقت التوجه الى تحصيل تلك
المسئلة وهو واجب وذلك بعد ضبطها بجهة الوحدة ليس بمعذور ولا متعسر
لسهولة التمييز بينه وبين ما ليس منها اقول فيه بحث اما اولا فلان ارادة
مباشرة اسباب المطلوب من الطلب لا تسعه ولا تدفع به المنع والايراد الذي
اورده ان حاصل المورد اذ له ان يقول لانم ان مباشرة اسباب شيء تستلزم تصور
ذلك الشيء بخصوصه وما ذكره لا يفيد مطلوبه اذ لا فرق في مالي الشرطية لان
عدم حصول المطلوب وحصول غيره لا ينافي شيئا منهما تحقق الطلب فكيف احتمالها
واما ما سيأتي فلان غير مباشرة اسباب الطلب بالشروع ليس على ما ينبغي واما ما لنا

فلان قوله قد كرا ولا غرو مفيد اذ كلام هذا الفاضل على هذا المذكور ومنعه
وعدم تمام دليل استدل به عليه واما رابعا فلان ما اورده من الاقسام
ومارت عليها من الاحكام كلها فاسدة بقطع النظر عن وجوه اما خامسا فلان الامر
الذي استحسنه ان اراد انه مستحسن في الشروع فهو متم والسند وجوه وان اراد انه
مستحسن في التمسك فاستحسان تصوره بجهة وحدة له بالتمسك ودعوى هذا الاستحسان
مطلقا على ما هو ظاهر عبارته مبنى على عدم تميزه بين جهات الوحدة والوحدة
ولو سلم استحسان تصوره بجهة الوحدة في العسر فلا سلم اذ الطلاق في الشروع
واما سادسا فلانه لو لم يمكن لها جهة وحدة امكن واستحسن الشروع فيه واذا
كان له تلك الجهة من ان لزم عدم الامكان او الاستحسان بدون تصور تلك
الجهة ولم لا يجوز ان يكون الشروع ممكنا او مستحسنا من غير تصوره من تلك الجهة
كما في صورة عدم حصول تلك الجهة على انه لا حد ان يقول لا تتصور ان لا تتصور
لكثرة جهة وحدة واما سابعا فلان قوله ذلك في اول الامر معذرا او متعسر
وكذا تعسره مطلقا واما ثامنا فلان الشرطية المدلول عليها بقوله لو اندفع
الى تصور كل منها قبل ضبطها بجهة الوحدة لتعذرا او تعسرت قبل في كلامه ما
سافي هذه الدعوى واما تاسعا فلان حكمه آخرا مبني على عدم تميزه بين
تميز تلك الآحاد احمالا لا تمايز بينها وبين تصور كل منها بخصوصه وانى لك
من هذا وان تميزه السهل لا يصح للتعليل ولا يتم به الدليل عاشرا قال
الثالث ان المشهور من كلام الشارح ان سبب العدول عن الوجوب الى ما
ذكره ان عدم الامن المذكور لا يصحح الوجوب بل الاولوية فقط وشتان
من لوازم التعذرات التي ذكره الفاضل ليس عدم الامن المذكور ولا يجدي له

لان اللازم

لان اللازم لتعذر عدم تصورها بوجه ولتعذر تعذر تصور كل واحد منها
بخصوصه استحالة طلبها ولتعذر تعسر هذا التصور في صورة امكان التعسر
دون عدم الامن اذ مع هذا التصور وان لان متعسرا الامن من
العوارات اقوى مما اذ الكان معرفة بجهة الوحدة فلا يكون سبب العدول
ما ذكره سيما بطريق التصرف قال اقول اللازم على تقدير تصورها بما
يعينها وتميزها والاندفاع الى طلبها من حيث هو جزئي لا عام العام قبل
ضبطها بجهة الوحدة هو عدم الامن وحاصل ما ذكره انه على تقدير عدم
ضبطها بجهة الوحدة يحمل عليه اوجه والاول منها استحالة الطلب
وعلى الثاني التعذر او التعسر وعلى الثالث عدم الامن لكن الشارح ترك
الوجهين الاولين فان قلت اللازم على الوجه الثالث استحالة الطلب
ايضا على ما ذكره من وجوب تصور ما هو يحصل بالاحضار بخصوصه
قلت الكلام ههنا في اقامة الامر الاعم مقام الجهة الضابطة لان
الاكتفاء في التحصيل اقول لا نعنيه هذا ولا نعنيه وبما قرره اولا
من ان اللازم على تقدير تصورها بما يعينها والاندفاع الى طلبها من حيث
هو جزئي لا عام هو عدم الامن بخلاف ما قرره سابقا ولاحقا غير مرة
ومخالف لاصل الكلام الذي تصدى لتوجيهه ودفعه ومنعه مع هذا لطلبها
بقيد الاعتذار ما نا مردود غير مقبول بوجوه لا يخفى ولا يحصل ما حسبه
انه حصله في محصله اذ لا يلزم ان الكلام في الافادة لاني الاكتفاء ولم لا يجوز
ان يكون فيه اوجه منها كما لا يخفى ولو سلم ولكان متصورا بالوجهين العام و
الخاص فعدم الامن لم لجواز حصوله بالخاص او بهما قال الرابع

ان قوله لو اندفع الى طلبها من حيث انه جزئي للعام اعتراف منه بانه ممكن طلب
الشي بدون تصوره بخصوصه وبجهة جامعة فيندفع جميع ما اسسه حال اول
شعورك كيف يلزم من قوله لو اندفع ع الاعتراف المذكور فان فرض عدم الشرطية
لا توهم منه الاعتراف اولا لو لم يكن لك شعور لشوت بما شعوره بهذا الكلام
الصريح مما فهمه انا فضل ولعوك لكثرة شعورك كيف حصل ملك الشعور
بان الاعتراف المذكور من فرض عدم الشرطية لا عند بل ذلك الاعتراف نظر
بشعور كل شاعر من تمام الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال الخامس
ان الملحوظ ان كان كثرة لما جهة وحدة فقد عرفتها بتلك الجهة لا سلم ان الملحوظ
كل واحد منها لا لتلك الجهة مع انه لا تصور بوجه مخصوص بل ربما لم يتصور واحد
منها كذلك فكلامه ان الطلب لا يتأتى الا بتصور الملحوظ بخصوصه محل نظر قال
اولا لا يخفى ان عدم كفاية هذا لا يمكنه ولا يندفع به ما هو بصدد دفعه بل
يتوجه تشوير الاعتراض ويتأكد الايراد قوله اذ لو لم يصدق لفاده فضلا عن
استحالة اقتداره عليه اعترض عليه بانه لا يوافق مذهب اهل السنة فانهم يجوزون
ترجيح المختار احد المتساويين من غير داع من اعتماد طلب نفع او دفع ضر فلا يتأتى
ذكر هذا في شرح كلامهم ولهذا لم يذكر الشارح منها ولا في المواقف والصواب ان
ان صل في شرحه للمواقف قال لظهور بهذا لم يذكره المقام مع ان المقام اثبت
بهذا المذهب وكرر في مواضع من ذلك الكتاب قيل اولا يجوز ترجيح المختار
احد المتساويين من غير مرجح لاستلزام تجويزهم صدور الفعل الاختياري عن الانسان
من غير تصور فائدة قلت الاول اعم من الثاني باعتبار احد مفهوم المختار
للانسان وغيره والثاني ان المرجح اخص من الفائدة فان المرجح هو العلة

المفضي

كتابخانه مجلس شوراى ملى

الصحف والحساب ووزن الاعمال وذلك انه اذا اكمل الاجتماع وحصل الوقوف
في الموقف بمحشر او لا نزول الملئكة ثم الوقوف والعرق ثم نشر الصحف ثم السوال
ثم الميزان ثم شهادة الشواهد من الجوارح وغيرها ثم المرور على الصراط والوصول
الى الجنة او السقوط في النار ثم اراد الله الخروج منها لشاعة او غيرها و
الشفاعة كما تكون بعد السقوط في النار تكون قبله ولنبينا خاصة شفاعة اخرى
هي الشفاعة لفصل القضاء ولهذا افرد بتحصيل تجده في السنن المقصد الثالث
في مبدا الانسان ومعاده نوعا وذلك مبني على حدوث العالم باجزائها
التي منها البشر والنظر في معاده وحاله في مآله عند الحشر ولقد فصلنا هذا في
السنن وقد اشرنا الى شي منها في المقصد السابق المقصد الرابع
اعلم ان الله تع خلق كلا من ادم واولاده في سبع درجات على ما اقضاه حكمه و
حكمته حسبما اشار اليه في مواضع من كتابه الكريم اما ادم فخلقه من تراب ثم من
طين ثم من حما مسنون ثم من طين لازب ثم من صلصال ثم من صلصال كالفخار
ثم الاستواء ونفخ الروح واما اولاده فلكل الصفة سبع درجات على ما ورد في
التنزيل حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار
مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا
العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين واما معاد كل
شخص فبحسب عقائده واعماله وتفصيلها مما لا يخفى على اولي النهى

تمت الرسالة السريعة والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد واله الطيبين
وصحبه الطاهرين ما لاح الاثر

م

مسکورا و عمله مبرورا و یا انا افتح الکلام نفاتحه فاتحه فاقول اعلم
ان الاحکام الشرعیه اما عقاید اصلیه او قواعد علمیه فرعیه والمشهور المقرر لدی
الجمهور ان العقاید الاصلیه قسمان الاول ما یوقف به الانبیاء کوجوده تعالی و
علمه وقدرته وارادته والمعجزه التی تظهر النبوه قطعا والثانی ما یوقف بالنبی و
معه کالسمع والبصر والمیعث والصراط والمیزان علی ما یعرفه ارباب الوقوف ثم
انهم قصدوا الاثبات القسم الاول بالدلایل العقلیه فاخذوا اشیاء من الفلسفه
وخلطوه بکثیر من السفسطه فسموه کلاما وان لم یکن الا کلاما ولا یفید الا ظاما
وحسبوا ان بهذا اثبتت لهم الدعوی ولعمری انهم کباسط ذراعیه الی الماء لیبلغ
فاه وما هو ببالغه وکطالب الرقی الی السماء فکلامهم هذا لا یغنی من الحق شیئا علی ما حققناه فی مواضع لا تعد
بهذا فلهذا عدلنا عن مسلکهم الی النهج الابلج القویم والطریق الحق المستقیم فاثبت
اولا نبوه الانبیاء وصدقهم فی الدعوی ثم بکلامهم سائر ما یهمنا من حقایق الانباء
فجعلنا کتابنا هذا دلیل الهدی مرتبا علی اصل وفصلیه اما الاصل
فهی بیان نبوه الانبیاء وان موالاتهم الدعاه الی الحق خصوصا نبینا محمد المصطفی
صلی الله علیه وسلم وصدقه فی الدعوی مع اشاره ما الی حقیه حسنه المستفاده
من کلامهم وانه السبیل الی نیل مطلبهم ومرامهم فی الدعوه الی الله تعالی واول
الوصلین فی العقاید الاصلیه وثانیهما فی القواعد العلمیه الفرعیه فلنشرع
فی تقریر الاصل فنقول لا یخفی علی اولی النهی ان حصول العلوم العادیه الضروریه
ضروری فی کثیر من الصور فکثیرا ما یتفق بالا نقدر علی اقامه برهان علی الدعوی
علی ما هو شان العلوم العادیه الضروریه کلها وانت اذا التفتت حالک فی حلیت
عن الوساوس بالک وامعنت قلیلا وجدت مثاله کثیرا ومن هذا ان المتبصر

البصير والمسخر الخبر بما سعين بمعرفة احد وصدقه فيما يخبره وحكمته وديانته فيما
يريده وانه ليس ممن يحارف او يكذب او يعث او يلعب فانه يخبر عن اصل
وله خبر وان كلامه كلام له اثر ممن يحكى عنه بزا والمعارف التي تتلوه يعرف عن
تعرف اقواله ويتبع احواله وافعاله انه سالم القوى صحيح الاعضاء جيد الفهم
لطيف حسن الفطنة سريع حافظ لقوانين العدالة وحسن السياسة والايالة
عالي الهمة ثابت العزم سكور متين الراى صبور حسيب نسيب اصيل محبب
كبير كريم رفيع عظيم مقبول مقبول عالم عدل معتدل فطن فصيح محب للصدق
والصداقة عدو للكذب واللعب والعداوة معرض عن الادنيا ومشاغلها مقبل
الى الحق ولقائه عز شره على منكح شهى او مأكل سنى او مشرب هنى او ملبس بهى
شانه العيانة من كل ما شانه وملكانه ما توبه الى الحق ورفع ملكانه دابه البعاد عن
اللجاج والعناد وتطهير النفس عن الجور والظلم والفساد لايهم ربط الاشهب و
الادهم ولا ضبط الدينار والدرهم تخلى عن الخصائل الذميمة وتحلى بالفضائل
الكريمة كالحكم والشجاعة والعفة والعدالة وشعبها وفرعها من الحكم المحكمة
والامور المتقنة والكشف عن المغيبات والاتيان بخوارق العادات بما عجز
عنه امثاله واقرانه واكفاؤه واخوانه يحقق ومين وتوثر بالضرورة على ما هو
شان سائر العلوم العادية الضرورية ان كل ما يرده صدق وكل ما يحكيه حق فلو
اخبر مثل هذا الشخص ان للعالم صانعا قديرا عليما مريدا وانه مرسل له وهو
رسوله مامور من الله لعباده وكان صادقا في دعواه حقا مصدقا فيما قصده وعناه
شم ان الاخبار المتواترة عن الاشخاص السابقة والقرون الخالية دلت
على اتصاف كثير من الاحاد الماضية بما مضى ذكرنا كآدم وشيث وادريس

في مبدا العالم بالوجه الثاني ومعاده المقصد الثالث في مبدا الانسان ومعاده
نوعا المقصد الرابع في مبدا الانسان ومعاده شخصا بوجه كلي المقصد الاول
في مبدا الكل بالوجه الاول ولقد رات ان اشير الى ما انعقد عليه اعتمادي
اشارة مضمنة لامارة المقاصد واثارة فرائد من الفوائد فاقول
انه سواه سبحانه موجود واحد حي لا قديم سواه عالم بذاته وبكل ما عداه مريد قدير
سميع بصير برى عن زعم ارباب الاتحاد من الحلول والاتحاد منزه على التغير
والانتقال والحدوث والزوال ليس له الاجزاء والانحاء مبدأ الخلق ومعيدهم
يوم الجزاء ومن مخلوقاته التي لا تعد ولا تحصى الملائكة والانس منهم الرسل و
الانبياء والاولياء خصهم بمزيد الانعام والاكرام واعطاهم الحكمة والكلام
وقدرهم لكل ما قدر عليه مقتضى حكمته وارادته من الخير والشر والنفع والضر
وكل ما اقتضاه رضاه فهو خير محض ولا شر الا بالعرض ثم ان الله تعالى
خلق بحكمته وارادته وقدرته الارض والسماء على ما شاء فاعنى الارض
ودحيها واستوى الى السماء وهي دخان فسويها وبنى سقف شمسها الغمام
فانزل به منها من بحر الرحمة وجبالها من برد حسب المرام المطر والثلج على ما
شاء ومن شاء من الانام في الايام ثم السحاب وهو الغمام خلق من خلق الله
تعالى وله الملك موكل به من عند الله يجعله دكا ما مجتمعا ويسحقه غماما مع ما معه محارين
من نار فالرعد صوته والبرق برقها وانه سبحانه زين السماء الدنيا بمصابيح و
جعلها رجوما للشياطين وانه يرسل الرياح باذنه وقرر الارض بحكمته وحكمه
تعالى على ثور وحوت في ماء وهواء على صخرة معتمدة على ملك معلق بقدرته
والسموات طبقات فيها مخلوقات والملائكة اجسام لطيفة شانها الطاعات

وملائها السموات لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون و ربما ظهر من افعالهم
ما لا يدخل لهم فيه اصلا و منهم لنا موسى الناذل بالوحي و الكتاب الى اسماعيل و امنا
الذين هم ارباب الالباب و اصحاب الكتاب وجب التصديق بكل ما جاء به النبيون
و اما الانبياء فهم الاصدقاء المصدقون سيما فيما اتوا به من حدوث اجزاء
العالم بتمامه و انحلالها عن هذا النظام و قيام يوم القيام و حشر اجساد الانام
و ان المعاد في المعاد هو لا غير ابدا لا ابد ان ما و ذلك قرب و منكره في ضلال
بعيد المقصد الثاني قد بين بالتواتر ان الاله تعالى واحد واجب لذاته و سائر
الموجودات ممكنة حادثة مستندة اليه و ليس حدوثها و صدورها منه تعالى دفعة واحدة
ضرورة انه تعالى احدث العالم و اجزاءه بتدريج و ترتيب اقتضاه علمه و ارادته
بخلق اولا السموات و الارض ثم تدبير الامر منها اليها و اعلم ان للعلماء
كيفية خلقها اختلافا منهم من ذهب الى تقدم السماء ناظرا الى قوله تعالى ءانتم
اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها و اغطش ليلها و اخرج ضحاها و الارض
بعد ذلك دحيها و منهم من حكم بتقدم الارض متمسكا بقوله تعالى هو الذي خلق
لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسوىهن سبع سموات و هو بكل شيء
عليم و قوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين و تجعلون له اندادا
ذلك رب العالمين و جعل فيها رواسي من فوقها و بارك فيها و قدر فيها اقواتها
في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء و هي دخان فقال لها و للارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين و اوحى
في كل سماء امرها و زينا السماء الدنيا بمصابيح و حفظا ذلك تقدير العزيز العليم
و المفسرون قالوا خلق الارض في يومين و قدر الاقوات فيها في يومين اخرين

و ابراهيم و موسى و داود و سليمان و عيسى و محمد عليهم الصلوة و السلام و ان محمدا
صلى الله عليه وسلم قد اتصف مع ما مضى بفضائل اخرى لا تكاد تحصى فحصل لنا علم
ضروري عادي بان مولانا هم الصادقون الاصدقاء العارفون الوفاء حقا و انهم
لا يكذبون قطعا شاهم انهم اخبروا باحوال شتى من مبدئنا و معادنا و مبدء العالم
و معاده على ما يصل اليه افهامنا و تتلقاه عقولنا و اوهامنا فحيث اذ عاينا بهذه
المعارف كلها سيما و لم يحكم عقولنا بما يخالف شيئا منها فالسعادة العظمى
و المرتبة القصوى تلقي اهوال مولانا يا بتبول و جعل حكمهم و احكامهم منبعا
للاصول للوصول الى غاية ما يعضه العقول فهذه هي الطريقة الحقة التي
يرانا الله تعالى اليها و من سلكها وصل الى غاية ما يتمنى من السعادة العظمى و
المرتبة الكبرى في الاخرة و الاولى فعلى الطريقة الحقة الصحيحة المستقيمة التي سلكناها
يحصل لنا معرفة الله تعالى و العلم بشؤونه الذاتية من الاسماء العرفاء الاسماء
سيما نبينا محمد خير الانام عليه افضل الصلوة و السلام و الحكماء قنعوا بمجرد العقل
و فيه ما لا يخفى على ارباب النهى و اصحاب الفطانة و الذهن و يتوقف عليهم مقاصد
شتى و اما المتكلمون فقد قسموا المعارف الى قسمين الاول ما لا يتوقف عليه
الاسماء كوجوده تعالى و علمه و قدرته و ارادته و معرفة النبوة و المعجزة و
ارسال الرسل و نبوة الانبياء و الثاني ما يتوقف من سواه و حسبوا ان عقولهم
مستقلة بمعرفة القسم الاول دون الثاني و ان فائدة النبوة معاضدة العقل
فيما يستقل بمعرفته و افادة ما لا يستقل به و من تفطن بكلامهم عرف انهم عجزوا عن
الاتيان بما قصدوا و انه ليس لهم من العقول ما ينتهي بايات ما ذهبوا اليه من
الاصول فانهم عاجزون عن اثبات الوجود و الوجوب و العلم و القدرة

والارادة والمعجزة والنبوة والرسالة وغاية مرامهم ونهاية كلامهم انهم خلطوا قليلا
من الفلسفة بكثير من السفسطة فالاعراض عنه اولى والاتباع لما اشرنا اليه ابقى واحرى
ولقد سمعنا في مواضع يلتبس بها ان سوآ. ليس لهم من الكلام ما يقي مسان مالهم من الزام
مالهم كيف عجزوا عن اثبات الوجود والوحدة والعلم والقدرة والارادة والمعجزة
والنبوة والرسالة **ارشاد وتنبيه** ارباب الارصاد الروحانية اجل شانا وا
ارفع مكانا من اصحاب الارصاد الجسمانية فقد فهم كما تقدفهم في حكاية كملة الاجرام
وكيفيات اوضاع الاجسام **التقاط وتلخيص** اعتبر بكيفية اعتبار العلوم الضرورية
العادية لدى الانام في جل احوالهم في النقطة والمنام **الوصل الاول**
عين عقايد الدين وفيه مطلع ومقاصد **المطلع** اعني كلمة الكملة من العلماء على ان
المقصد الاقصى والغاية القصوى التي يترتب عليها السعادة العظمى في الاخرة و
الاولى انما هو معرفة الآخرة والاولى وسما المبدا والمعاد واختلف الاسوا،
واضطرب الآرا، فيهما فبينته واينه وانا احرر ما تحرير الا تجد في كلام الغير اليه سبيلا
فاقول انهما يعتبران تارة مقسما الى الكل واخرى الى كل من الكل معتبرا نوعا وا
شخصا وعلى كل وجه يصير لوجهين اولهما الاول والآخر مطلقا وسما فيهما ليس الا
الله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن وثانيهما اول الامر اتحاد او
في ظهوره وتوره واخره اثنانه وفي كونه وعينه ولقد رانا ان نقتصر في هذا
المختصر على الاشارة الى مبداء الكل ومعاده بالوجه الاول اولا ثم الى مبداء
العالم والانسان ومعادهما بالوجه الثاني ثانيا وبينهما في الانسان نوعا وشخصا
فلنجعل كلا منا في كل هذا معقودا على اربعة مقاصد يكون المقصود من كل
منها مقصدا منها المقصد الاول في مبداء الكل ومعاده بالوجه الاول المقصد الثاني

فالمجموع اربعة ايام وخلق السما، في يومين اخرين فالمجموع ستة ايام كما قال خلق
السموات والارض في ستة ايام شم الامام الرازي والواحدي وكثير من
المفسرين اختاروا المذهب الاول متمسكين بما مر محسنين عن دلائل الخصم بان
ثم في قوله تعالى ليس للترتيب في الخلق وانما هو على جهة تقديد النعم كما تقول لغيرك
الست قد اعطيتك نعما عظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت خصمك ولعل بعض
ما اخرته في الذكر مقدم في الوجود وايضا الخلق في قوله خلق لكم بمعنى التقدير
وفيه نظر وصاحب الكشاف وبعض اخر اختاروا تقدم الارض وقالوا دل عليهم
بان قوله كم هذا نافض قوله والارض بعد ذلك دحيها اجابوا بان جرم الارض
مقدم خلقها على خلق السما، واما دحوها بمعنى بسطها فمتاخر ويويد ذلك ما نقل عن
ابي الحسن واكثر علمها السلام انه خلق الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر
عليها دخان ملتزق ثم اصعد الدخان وخلق منه السموات وامسك الفهر في موضعه
وبسط منه الارض ويويد ذلك قوله تعالى كانا رتقا ففتقناهما والفهر الحجر طالكف
واورد عليه ان الارض جسم عظيم ممتنع انفكاك خلقها عن تدحيتها وبسطها ويرد
عليه ايضا ان قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يدل على ان خلق الارض وخلق ما فيها
مقدم على خلق السما، لكن خلق الاشيا، في الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة ومبسوطة
ثم لا مذهب عندك ان قول من قال خلق السما، مقدم لكونها الطف واشرف وتسويتها
متاخر عرفيه بقوله تعم، انتم اشد خلقا ام السما، بنى الله عليها رفع سمكها فسواها
الايه تقدم التسوية مطلقا والموخر تسويتها سبعا ويحتمل ان يكون لها تسويتان اخريان
غير هذا لكن الحق عندي ان خلق الارض على عظمتها وبسطها وتقدير الاقوات فيها مقدم
على خلق السما، وتسويتها سبعا ودحوها لا بالمعنى الذي قرر ونسب الى صاحب الكشاف

بل بالمغني الذي قررناه في رسالتنا المعمولة لذلك وزعم المتكلمون ان الله سبحانه خلق
الاجزاء التي لا تتجزى فكانت مظلمة عديمة النور ثم ركبها وجعلها سموات وكواكب
وشمسا وقمرا حادثة الصور فيها وجعلها مستنيرة فصح تسميتها لذلك اجزاء قبل
استنارتها بالدخان اذ لا يعني بالدخان الا اجزاء ممزقة عديمة النور ولا يذ
علمك فساد زعمهم وبطلانه من وجوه اعلم ان الله تعالى قضى لهذا
هذا العالم اجلا مسمى حاذا انقضى وقرب مقام القيمة الكبرى قام قبلها وعنده اشراط
علامات وامارات فمنها الدخان والدجال وخروج ياجوج وماجوج والدابة وهي
الحساسة وطلوع الكسفات الثلث التي احدها بالمشرق وثانيها بالمغرب وثالثها
بجزيرة العرب وطلوع الشمس من المغرب ونزول عيسى وظهور المهدي والسفياني في
الصور اعلم ان امارات القيمة وعلاماتها اهوالها وعلاماتها مكثرة
متعددة معدودة معلومة من الايات والاثار مسطورة في السنن والاخبار الا انه
لا نقض على كيفية الترتيب بينها والذي انتهى اليه نظري انه عند اجراء الدنيا تكون النفخة
الاولى ثم الباقية على رأس اربعين بعدها وفيما بينهما الزلازل واخراج الاثقال
وهد الارض ودك الجبال وصيرورتها كالعهن المنفوش والهباء وكذا تسجير
البحار ونشفها وتحريقها وطي السماء وشقها وتغطيرها وتغير الشمس وكورها وتغير
الارجاء وتبدل الارض والسماء وعند الثانية تكون الرادفة الموجبة لاخذ
الموتى وبعثرة القبور وتزويج النفوس وبعد هذا تحقق الاجتماع في المحشر حيث اراد
الله تعالى وعنده تكون حشر الوحوش وتعطيل العشار وازلاف الجنة وتسعير النار
وفتح ابواب السماء وتيسير ما كانت في الدنيا وعند كمال الاجتماع في المحشر تكون
البصر وخسف القمر وجمع الشمس والقمر وسوال المودودة ونزول الملك ونشر

العجز

المنفصلة ونفي الاخص اعم من نفي الاعم نقسم تصرفهم بان الجامع يختار احد
الرغبتين والهارب احد الطريقين من دون تصور وجه لاحدهما يستلزم
كون زيد ترجح الانسان احد المتساويين من غير مرجح ولا يلزم من ذلك جواز
صدور الفعل الاختياري عنه بدون تصور غاية اقول لا يلزم الزام
هذا الاستلزام نعم الالزام اذ بدونه يمكن اتمام الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام
حيث يمكن التجويز العقلي في البعض والافحام وذكر ان منع الاستلزام الذي
منعه هذا المناع خارج عن قانون البحث اذ كلام الفاضل المحشي انما منع الشرطية
مستندا بالتجويز المذكور ولا يفيد دعوى هذا الاستلزام الذي نفاه هذا الشيء
لا يخفى انه لا اعتبار لاعتبار العوتة الاولى حيث كان المقصد تعدد الانسان
واقدامه وفي اعتباره الثاني غبار وعثار فان الفاضل المستند بتجويز يرجح
المختار احد المتساويين من غير داع وسند اصرح في تجويز يرجح الاقدام على فعل من
تصور فائدة لظهور ان لكل فاعل داع فنواعي ونفي العام بعمومه يستلزم نفي
الخاص ثم قال ثم حال هذا الفاضل ثم انه فسر العبث بجعل الوقف تفي
اصل هذا الكلام بوجه وفي الحاشية بآخر وفي شرحه للوافي بآخر بحيث لا
تتوافق اثنان منها فان الفعل الذي ترتب عليه شيء يعتد به في نفس الامر لكن
فاعله لم يعتد الا قليلا منه لم يعتد به يكون عبثا على ما في الكتاب لا على ما في الحاشية
والاظهر ما فيها لكن كلام الشرح يناسب ما في اصل الكتاب اذ على ما في الحاشية
يرد ان الخروج عن العبث لا يقضي التعدي بفائدة العلم اذ ما من علم يدون
الا وترتب عليه ما يعتد به لعتده الطالب اولا قيل اقول يمكن التوجيه
بان هذه الصورة يعد عبثا عرفا وما في الحاشية هو العبث اللغوي في الواقع

١٢٥

ثم قوله وما من علم مدون الا وترتب عليه ما اعتقد به ممنوع كيف وبعض العلوم
المدونة ما ترتب عليه المضار الدينية ولهذا انهى عنه في الشرع بعضها كالسحر
مع قطع النظر عن كونه مشروعا او غير مشروع لا ترتب عليه ما يعتقد به بل علم احكام
النجوم مع ما اعتقاده اصله بتدوينه وتكثير هم الكلام فيه قد انكره الغزالي
وصنف رسالة في ردها وهي نفعها وكذا غيره من الاكابر الحكماء فمن ان لهذا
الشيخ الغر بهذه الدعوى اقول ان هذا الفاضل احد علماء الاسلام
وما لهم الكلام بني على قواعد سوى الاحلام والعلم عندهم ليس الا العلوم الشرعية
الاصلية والفرعية اما ترى كتبهم العقلية مشحونة بانه اذا وقف واقف امرا
على العلماء وطلاب العلوم لم يصرف الاعاظم تعاطي العلوم الشرعية دون
الحكمة العملية فلا يصرف على الفلسفي والهندسي والمنجم والرمال والمشتغل
بالسحر والشعوذة ونظائرها فان شاهنا ليس بعلم وانما هي جهالات وخيالات
باطلة لمنعه مدفوع غير مسموع بل هو مكابرة ظاهرة لظهور فوائد شتى على البعض
به مما حسبه علوما ثم نسلم ان ما حسبه علم فسنده لا يصلح للسنديه اذ المضرة الدينية
لو كانت لا تنافي المنفعة والفائدة الدنيوية فلم يلزم نفي الفائدة مطلقا وعدم
ترتب الفائدة على الرمل والنجوم مخالف للواقع فانه كثيرا ما ترتب عليهما قوله
جم والعجب ان هذا الجليل بجلالته كان يتحاشى حتى رأى منجما رمالا يدعى
بفضل الله المشتهر بيشه ذا يسار واعتبار من قبل الرمل ونقل عنه انه كان
يقول ان الرمل نافع جدا وقد سهينا حيث ما اشتغلنا به ثم في عبارته حزازة
حيث زعم بصريح عبارته ان الفارابي انكر النجوم والكلام في الفائدة لا في
الانكار والاقرار به والحال ان الفارابي للنجوم لا تفيده فانه ذكر عليه النجوم و